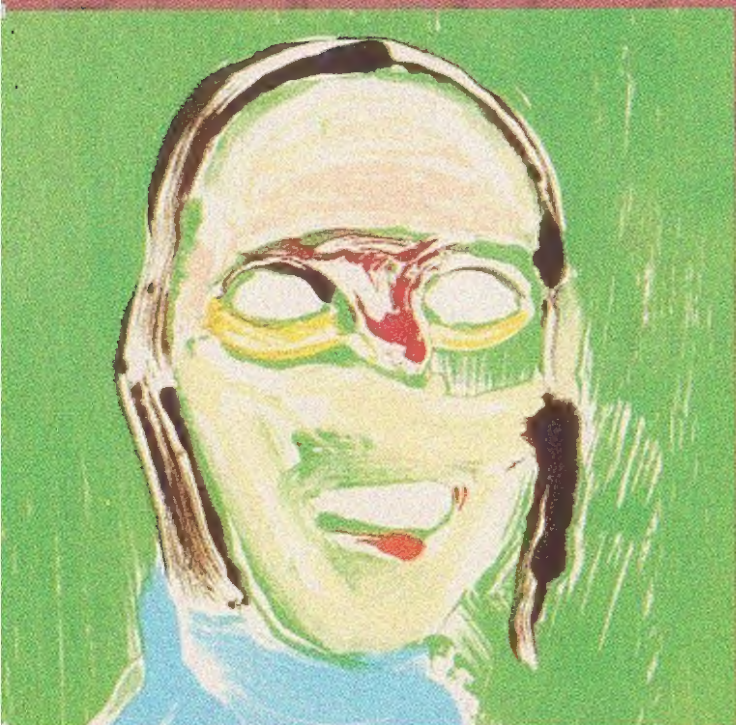


بيير بورديو

الرمز والسلطة

ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي



دار الفكر للنشر

العناوين الأصلية للنصوص ومصادرها

Leçon sur la leçon, Minuit, 1982.

Les Sciences sociales et la philosophie, *in Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 47 – 8 juin, 1983.

Sur le pouvoir symbolique, *in annales E.S.C*, N° 3 mai – juin, 1982.

Le langage autorisé, *in Ce que parle veut dire*, Fayard , 1982.

Capital symbolique et classes sociales, *in L'ARC*, N° 72,

2e trimestre, 1978.

بيير بورديو

الرمز والسلطة

ترجمة عبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

عمادة معهد الحسيب التقييقي ، ساحة محفلة الشفا

بشدر ، الدار البيضاء 20300 - المغرب

الهاتف / الفاكس (212) 022.34.23.23 (212) 022.40.40.38

الموقع www.toubkal.ma البريد الإلكتروني contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الاجتماعية

الطبعة الثالثة 2007
© جميع الحقوق محفوظة

صورة الغلاف عمل الفنان
نيكولا تايزون

الإيداع القانوني رقم 2007/1214

، دملت 2 496 9954

«تتمثل السوسيولوجيا كما أفهمها في تحويل مشكلات ميتافيزيقية إلى مشكلات قابلة لأن تعالج معالجة علمية، وبالتالي سياسية».

درس في الدرس *

ربما كان ينبغي أن نلقي أي درس، ولو كان درساً افتتاحياً، دون أن تتساءل بأي حق نقوم بذلك الإلقاء. فهذا هو المؤسسة قائمة لتوفر علينا عناء ذلك التساؤل، ولتدفع عنا القلق الذي يسببه الاعتبار الذي يطبع البدايات. إن الدرس الافتتاحي، بما هو بندرج ضمن شعائر التبريز والتنصيب وما هو بداية واقتتاح، يحقق، رمزياً، عملية التفويض التي بمقتضاها يسمح للمؤستاذ الجديد أن يتكلم بنوع من التفوذ فتجعل من كلامه خطاباً مشروعاً يصدر عن يعنيه الأمر. وإن الفعل السحري لهذه العملية الشعائرية يتولد عن التبادل الصامت اللامرئي بين المرشح الجديد الذي يلقي خطابه أمام الملأ وبين الأساتذة المجتمعين ليشهدوا بحضورهم الجماعي على أن هذا الكلام، لما يحظى به من عناية كبار الأساتذة قد أصبح، بفعل ذلك، قابلاً لأن يتقبله الجميع، أي أنه أصبح كلاماً مبرزاً. ولكن ربما كان من الأفضل ألا نذهب بعيداً في هذا الدرس الافتتاحي حول الدرس الافتتاحي: فالسوسيولوجيا، وهي العلم الذي يهتم بالمؤسسة ويدرس العلاقة بالمؤسسة، كيفما كانت تلك العلاقة، تقتض وتخلق مسافة لا يمكن قهرها، بل ولا يمكن تخطيها في بعض الأحيان، تفصلنا عن المؤسسة، وليس عن المؤسسة وحدها. إن السوسيولوجيا تنزعنا عن حالة البراءة التي تسمح لنا بأن نقوم بكامل الرضى بما

تنتظره منا المؤسسة.

إن الدرس في الدرس، هذا الخطاب الذي ينكب على نفسه في فعل الخطاب ذاته، سواء اعتبرناه رمزا أو مثالا، فإن من فضله على الأقل أن يبرز لنا سمة من أهم السمات التي تتميز بها السوسيولوجيا كما أفهمها : وهي أن جميع القضايا التي يقررها هذا العلم يمكن، ويجب أن تصدق على الذات التي تصنع العلم. فعندما يعجز عالم الاجتماع عن خلق تلك المسافة التي تنشئ الموضوعية، أي المسافة النقدية، يعطي كامل الحق لأولئك الذين ينظرون إليه كأنه مفتش مربع قادر على الممارسة الرمزية لجميع أعمال الشرطة. لا تقتحم ميدان السوسيولوجيا دون أن نقطع أواصر الصلة التي تشدنا عادة إلى جماعات معينة وتتخلّى عن العقائد التي تشكل انتماءنا وتحدده، وتتكر لجميع الانتماءات والارتباطات. وهكذا فإن عالم الاجتماع الذي ينحدر عما نسميه الشعب فيرقى إلى ما نسميه النخبة لا يستطيع أن يبلغ درجة الوعي الخاص الذي يرتبط بجميع أنواع الاغتراب الاجتماعي، ما لم يفضح المفهوم الشعبي عن الشعب، ذلك المفهوم الذي لا يخدع إلا أصحابه، وكذا المفهوم التخبري عن النخبة الذي صيغ بحيث يخدع القائلين به وغيرهم في ذات الوقت.

إن الذي يعتبر أن الانتماء الاجتماعي للعالم عقبة كأداء تحول دون قيام سوسيولوجيا علمية، ينسى أن عالم الاجتماع يجد علاجا ضد التعديلات الاجتماعية في العلم الذي تصبح بفضلها تلك التعديلات جلية واعية. إن سوسيولوجيا السوسيولوجيا التي تسمح بتسخير مكتسبات العلم الجاهز ضد العلم الناشئ أداة لا مندوحة عنها في يد المنهج السوسيولوجي : فنحن نصنع العلم، والسوسيولوجيا على الخصوص، ضد تكوينه بقدر ما نصنعه عند تكوينه. والتاريخ وحده هو الذي في استطاعته أن يخلصنا من التاريخ. وهكذا فإن التاريخ الاجتماعي للعلم الاجتماعي، شريطة أن ننظر إليه أيضا كعلم اللاشعور، يشكل، في الصورة التي أرستها الإيستيمولوجيا التاريخية التي يمثلها (ج. كانفيلد) و (م. فوكو)، وسيلة من أهم الوسائل للتخلص من التاريخ، وأعني من هيمنة ماضٍ مجسد يعيش في الحاضر أو هيمنة حاضرٍ يمضي بمجرد ظهوره شأن الموضة الثقافية. إذا كانت سوسيولوجيا النظام التعليمي والميدان الثقافي تبدو لي ذات أهمية كبرى، فذلك لأنها تساهم أيضا في معرفة الذات العارفة،

وذلك عندما تمهد بكيفية مباشرة وأكثر مما تفعله التحليلات النقدية، لتحديد مقولات الفكر اللامفكر فيها، تلك المقولات التي تعدد ما يمكن أن يفكر فيه وتعين ميدان المفكر فيه. ويكفيها، شهادة على ذلك أن نذكر كم هي المسبقات والحدود والرقابات والثغرات التي تعمل كل مربية ناجعة على تقبلها وتجاهلها راسمة بذلك الدائرة السحرية للقناعة الفقيرة التي تحصر فيها مدارس النخبة أعضائها.

إن النقد الاجتماعي لا بد وأن يصاحب النقد الإبيستيمولوجي. ولكي نقيس البون الذي يفصلنا عن السوسيولوجيا التقليدية، يكفي أن نلاحظ أن مؤلف «الأشكال البدائية للتصنيف» لم يدرك قط التاريخ الاجتماعي للنظام التعليمي الذي كان يقترحه في كتاب «التطور البيداغوجي في فرنسا» باعتباره سوسيولوجيا تكوينية تدرس المقولات والمفاهيم التي يستخدمها الأساتذة، وهي سوسيولوجيا كان يتوفر بشأنها على جميع الأدوات اللازمة. وربما يرجع سبب ذلك إلى أن (دوركهايم)، الذي يوصي بأن يعهد للعلماء بتسيير الشؤون العامة، كان يتعذر عليه أن يتخذ المسافة اللازمة إزاء وضعه الاجتماعي كعالم اجتماع ليفكر في ذلك الوضع.

وبالمثل فإن التاريخ الاجتماعي للحركة العمالية ولعلاقتها مع المنظرين لها سواء من المرحل أو من الخارج، إن هذا التاريخ هو الكفيل بأن يسمح لنا بأن ندرك لماذا لم يجعل دعاة الماركسية فكر ماركس، وخصوصا التوظيفات الاجتماعية لذلك الفكر، موضوعا لسوسيولوجيا الماركسية، تلك السوسيولوجيا التي كان ماركس واحدا من روادها: وبالرغم من ذلك فدون أن علم من هذا النقد التاريخي والسوسيولوجي أن يوقف مد التوظيفات اللاهوتية و«الثورية» الماركسية، باستطاعتنا على الأقل أن نتوخى منه أن يهيئ بأكثرهم وعيا ورسالة أن هؤلاء من سبائهم الدوغماتيكي يخضعوا للدرس والفحص نظريات ومفاهيم أضفى لها سحر التفسير والشروح، التي ما فتئت تتكرر، طابع الخلود.

على الرغم من أن هذا التساؤل النقدي يدين بقيامه للتحويلات التي أصابت

المؤسسة التعليمية التي كانت تسمح في الماضي بالثقة في النفس واليقين المطلق، فإنه لا ينبغي أن يعتبر مجرد مجارة للموضة الثقافية التي أصبحت تقوم ضد المؤسسات. إن هذا التساؤل يفرض نفسه كمتخرج وحيد للانفلات من مصدر الخطأ الذي يدفع عالم الاجتماع إلى أن ينصب من نفسه صاحب نظرات كلية نافذة. فعندما يعطي الحق لنفسه، ذلك الحق الذي يعترف له به في بعض الأحيان، في أن يرسم الحدود الفاصلة بين الطبقات وبين الأقاليم والأمة، ويقرر بسلطة العالم، ما إذا كانت هناك طبقات اجتماعية أم لا، وكم عددها وما إذا كانت هذه الطبقة وهذه الوحدة الجغرافية واقعا أم مجرد وهم، يقوم حينئذ بدور Rex الملك القديم الذي يتمتع، كما يقول (بينفينيست) بسلطة تعيين الحدود والنهايات، أي بسلطة تحديد المقدس. تتوفر اللغة اللاتينية، التي أسوقها هنا وفاء لكورسيل Courcelle على لفظ آخر أقل شأنا من السابق ولكنه أكثر تعبيراً عن الواقع الحالي، وهو لفظ Rector الذي يدل على من يبدع قانونا سلطة التشريع التي يتصف بها القول المسموح به، القادر على أن يرسم داخل وعي الناس ويوجد في الأشياء تقسيمات الميدان الاجتماعي: إن هذا الـ Censor المسؤول عن العملية التقنية لتقسيم المواطنين حسب ثرواتهم ومنه (census : إحصاء) يصدر حكما أقرب إلى حكم القاضي منه إلى حكم العالم. ودوره كما يقول (ج. دوميزيل) يمثل في موضع (إنسان أو عمل أو رأي) في مرتبته مع ما يتمخض عن ذلك من نتائج عملية، وذلك بفضل تقوم عمومي صائب.

إذا أرادت السوسولوجيا أن تتخلى عن مرمى الميثولوجيات، وتعزف عن محاولتها بأن تقيم على أساس معقول التقسيمات الاعتبارية للنظام الاجتماعي، وبالأساس تقسيم العمل، عسى أن تجد حلا منطقياً وكوسمولوجيا لمشكل توزيع البشر، ينبغي عليها أن تنكب على دراسة الصراع من أجل احتكار الفهم المشروع للميدان الاجتماعي بدل أن تحشر نفسها في ذلك الصراع، ذلك الصراع الذي يشكل بعداً من أبعاد جميع أنواع الصراع بين الفئات سواء أكانت فئات مقسمة حسب السن أو الجنس أو كانت طبقات اجتماعية. إن التقسيمات البشرية تتميز عن التصنيفات الحيوانية والنباتية من حيث إن الموضوعات التي ترتب هنا وتوضع في مكانتها هي ذوات قادرة على الترتيب والتقسيم. ويكفي أن نتصور ما سيؤول إليه

الأمر لو كانت الكلاب والثعالب والدئاب قادرة، كما يتم في الحكايات، على أن تقول كلمتها
 • ما يتعلق بتصنيف الكلاب، ويحدد النوع الذي ينبغي أن ينسب إليه عناصر هذا النوع
 • الحيوانات. ولو كانت الخصائص المراجعة لتعين موقع الأجناس والأنواع تتحكم في تحديد
 • هت الرق والتأهيل خاتمة حمالية ومحمل القول، فإن العناصر المرتبة في العالم الإنساني،
 • خصوصاً تلك التي تحتل المراتب الدنيا، تستطيع أن تخبض الفيلسوف الملك الذي يحدد
 • لها ماهيتها فيرغم أنه يسمح لها بأن توحّد وتقوم بما هي منوطة به تحديداً، فترفض مبدأ الترتيب
 • الذي يخصص لها أدنى الدرجات. وفي واقع الأمر يشهد التاريخ على أن باستطاعة المقهورين،
 • وحت قيادة أولئك الذين يدعون احتكار سلطة الحكم والتصنيف، والذين غالباً ما يحتلون
 • درجات دنيا، من بعض الوجوه على الأقل، باستطاعتهم أن يتخلصوا من التقسيم المشروع
 • ويحولوا رؤيتهم للعالم بالتححرر من تلك الحدود المحسدة التي هي المقولات الاجتماعية التي
 • تكن من إدراك الميدان الاجتماعي

وهكذا فسيب أن يحد العلم نفسه محشوراً داخل الصراع من أجل وضع التصنيف
 المتروك وفرصة على أن يكتب بصفة عابرة، على معرفة هذا الصراع، أي معرفة الكيفية التي
 • تعمل بها المؤسسات والوظائف التي تقوم بها تلك المؤسسات كالنظام التعليمي والمنظمات
 الرسمية التي تسهر على عملية الإحصاء الاجتماعي.

إن التفكير على هذا النحو في ميدان الصراع حول التصنيفات وفي مكانة عالم
 الاجتماع داخل هذا الميدان لا يحيط مطلقاً بقيمة العلم ولا يرمي به في مهاوي النسبية.
 صحيح أن عالم الاجتماع لن يعود، والحالة هذه، ذلك الحكم المنزه أو المتفرج المتعالي القادر
 • عليه على أن يعين أين تكمن الحقيقة والذي يكون على حق كما يقال عادة مما يجعل
 الموضوعية مجرد توزيع عادل لدرجات الصواب والخطأ.. إلا أنه سيكون ذلك الذي يسعى
 لأن يكشف حقيقة الصراعات التي تدور (من بين ما تدور حوله) حول الحقيقة، فمثلاً، عوض
 أن يحسم الجدال الذي يدور بين من يقول بوجود طبقة أو إقليم أو أمة، وبين من ينكر ذلك،
 • فإنه سيعمل على بلوره المطلق الوعى الذي يتحكم في هذا الصراع وعلى تعيين خطوط محاج

مختلف الأطراف تفصل تحليل علاقات القوى والآليات المتحركة في تطورها

إن عالم الاجتماع إذن يصنع نموذجاً صادقاً من الصراعات التي تدور لفرض الفهم الصادق عن الواقع، تلك الصراعات التي تساهم في صنع الواقع كما يعطي نفسه للوصف. وهذا هو المنهج الذي يسلكه (جورج دوي) عندما يسلط أضواء التحليل التاريخي على سلم المراتب الثلاث، وهي سطوة التصنيف التي اعتاد علم التاريخ أن يرى من خلالها المجتمع الاقتصادي، بدل أن يسلم بها كأداة في يد المؤرخ لا تفصل النقاش وقد كشف (دوي) أن مبدأ هذا التقسيم، الذي كان في ذات الوقت مدار وحيلة الصراعات التي كانت تجري بين الجماعات التي ترفع احتكار سلطة التشريع وبين رجال الدين والفرسان، قد ساهم في إنتاج نفس الواقع الذي كان يسمح بفهمه ونفس الكيفية فإن ما يقرره عالم الاجتماع، في وقت معين، فيما يتعلق بخصائص وآراء مختلف الطبقات الاجتماعية، وما يستخدمه من معايير للتصنيف والترتيب كي يشت ما يشته، إن ذلك أيضاً نتيجة لتاريخ الصراعات الرمزية التي دارت حول وجود الطبقات وتحديد مساهمة مساهمة فعالة في صنع تلك الطبقات، وإن ما آلت إليه الآن تلك الصراعات السابقة يتوقف، في جزء لا يستهان به، على التأثير النظري الذي ولدته السوسيولوجيات السابقة وخصوصاً تلك التي ساهمت في صنع الطبقة العاملة، والطبقات الأخرى في ذات الوقت، عندما جعلتها تعتقد بوجودها كبروليتاريا ثورية كلما ازداد العلم الاجتماعي تقدماً وانتشاراً وديعاً يكون على علماء الاجتماع أن يأخذوا في حسابهم أنهم سيلعبون العلم الاجتماعي الذي كان في الماضي، محسداً أكثر فأكثر في موضوع في دراستهم، حالاً فيه.

لكن، نكفي أن نذكر الاستخدام الذي توظف به الصراعات السياسية التنشؤ الاجتماعي أو مجرد الإثبات والتقرير، كي ندرك أن عالم الاجتماع، حتى وإن قيد بالوصف الدقيق، سيتهم دوماً بأنه بحث ويهي. وفي العادة، نحن لا نتكلم عملياً، عما هو كائن إلا لنقرر ما إذا كان يتم وفقاً لطبيعة الأمور أم لا، وما إذا كان عادياً أم لا، مقولاً أم محزماً، رحمة أم لعة فالأسماء معلومة سموت صمية، والأفعال تطوي على أوصاف صامته تميل إلى

النأييد والاستنكار، إلى إقرار الوجود والدوام أو إلى الخلع والظعن ونزع الاعتبار. وهكذا فليس من اليسير أن نستزع الخطاب العلمي من المنطق الذي أريد له أن يتحكم فيه حتى ولو أردنا بحسب أن نأخذ حريتنا في الظعن فيه. فإذا أردنا مثلاً أن نصف وصفا علمياً العلاقة التي تربط ذوي الفقر الثقافي بالثقافة العامة، فإن من شأن ذلك أن يفهم كطريقة مأكرة لابقاء الشعب تحت نير الجهالة، أو على العكس من ذلك، كوسيلة مفنعة لامتداح اللاتقافة وتقويض القيم الثقافية. فما قولك بالأحرى، في الحالات التي قد تبدو فيها محاولات التفسير والتعليل، وهي التي ينحصر فيها مجهود العلم، وسيلة للتبرير ورفع التهمة. فأمام استبعاد نظام العمل الحالي، وأمام بؤس مدن الصفيح وعنف مخيمات التعذيب تتخذ عبارة «هكذا هي الأمور» التي سطق بها هيجل أمام الجبال، شكل تأمر إجرامي. عندما يتعلق الأمر بالميدان الاجتماعي، فلا شيء أكثر تحيزاً من إصدار الأحكام النافذة حول الكائن، أي تلك التي تستند إلى سلطة التبيين والإقناع التي يخولها ما اعترف به من قدرة على التنبؤ. لذا فقد تتولد عما يشبه العلم معولات سياسية يمكن ألا تكون ما كان العالم ينشده.

ومع ذلك، فإن الذين يعيرون على التحليل الاجتماعي تشاؤمه وتثبيطه للعزائم، عندما يصوغ قوانين إعادة الإنتاج الاجتماعي مثلاً، لا يكونون أكثر صواباً من أولئك الذين قد يحسبون على (جاليليو) كونه خيب ظن من يحلم بالطيران عندما أقام قانون سقوط الأجسام. إن صياغة قانون اجتماعي، كذلك الذي يقول بأن الرأسمال الثقافي يعود للرأسمال الثقافي، هي التمكين من إقحام ما كان (أ. كونت) يسميه «العوامل المعدلة» لجعلها من بين محددات ما تنبأ به. وهي عوامل يمكن أن تكفي، مهما كانت قوتها، لجعل الآليات الاجتماعية تعمل لصالح ما نتوخاه. وإذا كانت معرفة الآليات تسمح، كما هو الشأن في ميادين أخرى، بتحديد شروط التحكم فيها ووسائل ذلك التحكم، فإن هذا وحده يبرر رفض النزعة السوسيولوجية التي ترى إلى المحتمل كقدر محتوم، وها هي حركات التحرر دليلاً على أن قليلاً من الطوباوية، أو، من الإنكار السحري للواقع الذي يسمى في مجال آخر إنكاراً عصبانياً، كفيل بأن يساهم في خلق الشروط السياسية للقضاء العملي على ما تكتفي النزعة الواقعية بوصفه وتقديره. الأهم من ذلك أن المعرفة وحدها تولد تأثيرات تبدو لي وسيلة تحرر، كلما كانت الآليات

التي تثبت تلك المعرفة القوابين المتحكممة فيها، مدينة بقوة فعليتها إلى الأهل تلك القوابين. أي كلما تعلق الأمر بأسس العنف الرمزي، وبالفعل فإن هذا النوع من العنف لا يمكن أن يمارس إلا على دوات عارفة تطوي أفعال معرفتها. لما فيها من تخير وتبويه، على اعتراف صممي بالهمة التي يقتضيها الجهل بالأصول الحقيقية للهمة يدرك الآن لماذا لا يعترف للسوسيولوجيا بالطابع العلمي، وخصوصاً من لدن أولئك الذين يحتاجون إلى ظلمات الجهالة كي يفرصوا علاقاتهم الرمزية

لأنكون ضرورة التخلي عن السعي وراء السيادة والسلطان فط تمثل الأهمية التي تكون عليها عندما يتعلق الأمر بالتفكير العلمي في ميدان العلم ذاته، أو في الميدان الثقافي بصفة عامة. فإذا كما قد ارتأينا ضرورة إعادة التفكير الحذري في سوسيولوجيا المثقفين، فذلك لأنه من الصعب على المثقف، بطرا خطوره المصالح والأغراض في هذا الميدان، أن يعقل من المنطق الذي يتحكم في الصراع الذي ينصب فيه كل طرف من نفسه عالم اجتماع يدرس حصومه، وإيديولوجيا يدافع عن نفسه، وذلك وفقاً لقوابين العماء والتصور التي تتحكم في الصراعات الاجتماعية التي تدور حول الحقيقة ومع ذلك فشرية أن يدرك المثقف الأمور على ما هي عليه، بما يظنها من إبقاعات وما ينظمها من قواعد، وما يتولد فيها من أغراض ومضامع وما يحقق من مصالح، كي يتمكن، في ذات الوقت، من التحرر منها عن طريق المسافة التي يحلفها الفهم الطري، ومن أن يكشف عنه عارفاً فيها، محتلاً موقعا معيب، لأعا أدواراً خاصة مدافعا عن أغراض معينة وهكذا فإن الموضوعية، مهما كانت ادعاءاتها العلمية، ستظل حرة فرعية، وبالتالي حاطنة، إن هي بقيت حائلة أو متحائلة وجهة البطر التي تنطلق منها، أي إن لم تأخذ المحموع كله بعين الاعتبار. فمثل هذه الرؤية التي تنظر إلى المحموع كمحال لمواقف موضوعية يتحكم من بين عوامل أخرى، في النظرة التي ينظر بها كل محتل لموقع وموقف معين للمواقف الأخرى ومحتلها. إن مثل هذه الرؤية ستمكس من النظرة الموضوعية العلمية لمجموع المواقف الموضوعية الفاصرة التي يتخذها الأعضاء أثناء صراعهم، كما ستسمح لنا بإدراكهم على ما هم عليه من استراتيجيات رمزية تسعى لأن تفرص الحقيقة لحرية جماعة معينة كما لو كانت حقيقة العلاقات الموضوعية بين مختلف الجماعات وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الرؤية

ستمكننا من أن ندرك أن الخصوم المتأمرين، عندما يتجاهلون اللعبة التي جعلتهم يتنافسون بحوم الأساس ويعفلون الجوهر وأعني المصالح التي يحنونها من دحولهم في تلك اللعبة والتواطؤ الموضوعي الذي ينتج عن ذلك.

بدهي أننا لا ينبغي أن ستظر من الفكر الذي يرسم الحدود والنهايات أن يفضي بنا إلى فكر لا يعرف الحدود ولا يقف عند نهاية، وإلا سيكون ذلك بعثا لوهم (ماهايم) بوجود «فئة مثقفة لاتشدها روابط ولا تربطها حدود»، وهو حلم بقفر وطيران اجتماعي يشكل البديل التاريخي لمطمح المعرفة المطلقة، ومع ذلك فإن كل مكتسب تحققة سوسيولوجيا العلم من شأنه أن يدعم علم السوسيولوجيا وذلك بالعمل على معرفة المحددات الاجتماعية للفكر السوسيولوجي، وإدكاء روح النقد الذي يمكن أن يوجهه كل واحد لتأثير تلك المحددات على ممارسته هو وممارسة حصومه. إن العلم يرداد قوة كلما زاد النقد العلمي صرامة، أي كلما ادهرت الصبغة العلمية للأدوات التي هي في متناول المثقف، وسادت ضرورة استخدام أسلحة العلم وأدواته وحدها دون الأدوات الأخرى. فعلا فإن الميدان العلمي هو أيضا ميدان صراع كفاقي المياديس الأخرى، إلا أنه يتميز بكون المواقف الانتقادية التي تبعث عليها المنافسة لا تعبد تحقيقها إلا إذا استطاعت أن توظف مجموع ما تراكم من ثروات علمية. فكلما تقدم العلم، أي كلما ازدادت مكتسباته الجماعية أهمية، فإن الخوض في الصراع العلمي يفترض التوفر على رأسمال علمي أعشى وأهم. يتمخص عن ذلك أن الثروات العلمية لا تظهر عند أفقر الناس، بل عند أعنائهم علما. تسمح لنا هذه القوايس البسيطة بأن نفهم كيف يمكن لبعض المنتجات الاجتماعية التاريخية، أي لبعض المتوحات التي تتمتع بوع من الاستقلال النسبي عن الشروط الاجتماعية لإنتاجها، أن تستق عن شروط تاريخية لبية اجتماعية معينة، أي عن محال اجتماعي مثل محال الفزفاء أو البيولوجيا اليوم وبعبارة أخرى فإمكان علم الاجتماع أن يفسر لنا التقدم المتناقص لعقل ينتمي بكامله إلى التاريخ دون أن يرتد إلى التاريخ وحده : إذا كانت هناك حقيقة فهي أن الحقيقة ذاتها مدار الصراعات. بيد أن هذا الصراع لا يمكن أن يعصى إلى الحقيقة إلا عندما يحصع لمطلق بمقتضاه لا تنصير على خصومنا إلا إذا استعملنا مساهم العلم مساهمى بذلك في العمل على تقدم الحقيقة العلمية.

يصدق هذا المنطق كذلك على السوسولوجيا: فالظاهر أنه يكفي أن نطلب من جميع المساهمين والمدعين التمكن من مكتسبات هذه الدراسة وهي مكتسبات هائلة كي نقضي على بعض الممارسات التي تسيء لمهنة علم الاجتماع. ولكن من الذي في صالحه، في الميدان الاجتماعي، قيام علم مستقل بالميدان الاجتماعي؟ على كل حال فليس أولئك المعدمين علمياً: فيما أنهم يميلون إلى أن يلتمسوا ارتباطهم مع القوى الخارجية، والمساندة أو الثأر من الضغوط والمراقبات التي تتولد عن المنافسة الداخلية، فباستطاعتهم أن يكتفوا بالفضح السياسي ويستعصوا به عن النقد العلمي؛ ولكن ليس أيضاً أولئك الذين يتمتعون بسلطان دينوي أو ديني. إذ أن علم الاجتماع إذا قام بالفعل في استقلاله الذاتي لن يكون إلا أكبر منافسيهم. خصوصاً إذا تخلى ذلك العلم عن طموحه بأن يسن القوانين ويشرع، واقتصر على نفوذ سلبي واكتفى بالنقد، وينقده الذاتي، وبالتالي ينقد هفوات العلم وجميع أشكال استغلال النفوذ التي تتم باسم العلم.

ندرك الآن لماذا ظل قيام السوسولوجيا كدراسة علمية دوماً مهدداً. فهي تنطوي على ضعف جوهري ينتج عن إمكان خداع المقتضيات العلمية عن طريق السياسة، مما يجعلها تنتظر من السلطات التي تعول عليها نفس ما تتوقعه من شرور من السلطات التي تود اختفاءها. إن الطلبات الاجتماعية تصاحب دوماً بضغوط وإغراءات، وأفضل خدمة يمكن أن سديها للسوسولوجيا هي ألا تطلب منها أي شيء. لاحظ (بول فاين) : «إن بإمكاننا أن نتعرف من بعيد على عظام المهتمين بالعصور القديمة من خلال بعض الصفحات التي لا يكتبونها» فما القول في علماء الاجتماع الذين يجرون، دون انقطاع، إلى حدود علمهم؟ ليس من السهل أن ترفض ما يدره علينا التنبؤ اليومي من فضل هوري خصوصاً وأن الصمت، الذي لا يأبه له، يترك المجال للفراغ الطنان الذي يملأه العلم الكاذب. وهكذا فإن بعضهم قد أبى أن يتخلى عن مطامح الفلسفة الاجتماعية وإغراءات المحاولات العلمية البسيطة المنتشرة والتي لا تعدم جواباً في أي وقت، ويمكن أن يمضي حياته كلها كي يتخذ موقعه في ميادين لا يملك العلم اليوم فيها ما يمكنه من النجاح. هذا في حين أن آخرين على العكس من ذلك

يحدون في هذه المناقشات معدرة لهم في أن يهجروا ميدان الدراسة ويتخلوا عنه وهذا هو الموقف الذي نترتب عالما عن الحرص الشديد على الدقة الوصفية

لا يمكن لعلم الاجتماع أن يقوم إلا بإدراك الطلب الاجتماعي الذي تلمس وسائل لإصغاء المسترعية أو أدوات للتحريض وعالم الاجتماع، ليست له مهمة يسحر لها ولا غاية اسدب من أحلها، اللهم تلك التي يفرصها عليه منطق بحثه وأولئك الدس يدفعهم التطاول إلى أن يشعروا بأن من حقهم، أو من واحهم، أن يتكلموا دفاعا عن الشعب، أي لصاحبه، ولكن أنصا في محله وباسمه، حتى ولو أرادوا كما حدث لي أنا، أن يستكروا الترات العصرية ونقصوا النعمة الشعبية عند من يتكلمون عن الشعب، في الواقع، دفاعا عن أنفسهم، أو على الأقل يتكلمون عن أنفسهم، ساعين في أحسن الظروف (مثلا هو الأمر بالنسبة لميشلي) إلى التحفيف من حدة الألم الذي تولده القطيعة الاجتماعية بأن يجعلوا من أنفسهم شعا على مستوى الخيال ولكن علي أن أفتح هنا قوسا لأقول بأن عالم الاجتماع، عندما يطلب منا أن نربط أكثر الأعمال والأقوال «تطهارة» وأعني أقوال العالم والصان والمناصل، بالظروف الاجتماعية التي عملت على إنتاجها، والمصالح الخاصة لمشتجها، فإنه لا يحث على التثبت موافق الاحترال والهدم التي تحفف من حدة المرارة؛ إنه يرمي فحسب إلى توفير الوسائل التي ترع عن عصف الحقد الاجتماعي وشدته كل شعور بالعصمة، اسداء من ذلك الذي سولد عن تحويل رغبة الانتقام الاجتماعي إلى مطالبة مساواة يستعاض بها عن تلك الرغبة

عن طريق عالم الاجتماع، ذلك العصر التاريخي الذي يتخذ، تاريخيا، موقعا عيسه، ذلك العصور الاجتماعي الذي يحتل، اجتماعيا، مكانا محددا، فإن التاريخ، أي المجتمع الذي يحد فيه التاريخ امتداده، يرتد لحظة نحو ذاته ويفكر فيها، ويفصله يستطيع كل أعضاء المجتمع أن يعرفوا، معرفة أفضل ما يعيشونه من أحوال وما يقومون به من أعمال ولكن هذه المهمة هي أعند المهمت التي يرعب في إسادها إلى عالم الاجتماع أولئك الذين بتواؤون مع الخهالة والإبكار ورفض المعرفة، والذين هم على استعداد لأن يعترفوا بالقيمة العلمية لكل أن خال الخطاب الذي لا تتحدث عن الميدان الاجتماعي أو التي تتحدث عنه دون أن تفعل

وهذا المطلب السلسلي لا يكون في حاجة لأن يعبر عن نفسه بوضع رقانة مستعجلة وبالفعل
فما أن العلم لمصوِّط يفترض قطيعة مع الداهيات، يكفي أن ترك الفكر العادي يعمل
عمله وسدغ ميولات القصة الحوارية تنكشف كي ملحظ تدفق المحاولات السوسولوجية
الادعائية واستتار المعرفة الملتكنة للعلم الرسمي.

إن حاسا عطيما عما يعمل عالم الاجتماع على اكتشافه ليس حجابا نفس المعنى
الذي تكون عليه الموضوعات التي تسعى العلوم الطبيعية إلى كشفها فكثير من الوقائع أو
العلاقات التي تكشف عنها لا تكون لا مرئية، أو أنها تكون كذلك ولكن فقط من حيث
هي «تبهّر الأعين» مثال «الرسالة المسروقة» الذي ورد (لاكان): يحظر سالي مثال العلاقة
الإحصائية التي تربط الممارسات الثقافية بالتربية الملقاة إن العمل اللارم لإظهار الخفية،
ولإقناع الناس بالاعتراف بها، صطدم بأليات الدفاع الجماعية التي ترمي تحقيق إنكار حقيقي
بالمعنى الفرويدي للكلمة وما أن رفض الاعتراف بواقع الصدمة يتم وفق المصالح المدافع عنها،
فإننا ندرك سبب العنف الشديد الذي يطبع المقاومات التي تثيرها، عند الذين يحتكرون
الرأسمال الثقافي، التحليلات التي تكشف عن شروط إنتاج الثقافة وإعادة إنتاجها: فهذه
التحليلات لا تنكشف عند أناس تعودوا أن يفكروا في أنفسهم من مطور التفرّد والعظرة إلا
عما هو متداول ومكسب. وفي هذه الحالة نجد قول (كسب) «أن معرفة الداد» سقوط في مهاوي
جهنم» مصداقتها. إن رجال الثقافة، مثلهم مثل النفوس التي يكون عليها في أسطورة (إيرا)
أن تحرق من ماء نهر (اميليس) الذي يحمل معه السيان، قبل أن تعود إلى الأرض كي تحيا
الحياة التي حثارتها هي، لا يحدون أكثر متعهم الثقافية صفاء إلا في سبان التكوين والشأ،
ذلك السيان الذي يسمح لهم بأن يحيوا ثقافتهم كهة من هبات الطبيعة وبهذا المطور الذي
نعرفه التحليل النفسي أحسن المعرفة، فهم لن يهاونوا الوقوع في التناقض كي يدافعوا عن الخطأ
الحوي الذي يبرر وجودهم ويحفظوا وحدة هوية تقوم على تصالح الأصداد فاستطاعهم
أن يستخدما معالطة القدر التي يتحدث عنها فرويد فيعينا على الموضوعية العلمية تناقضها
ووصوحها في داب الوقت، وبالتالي عدم حدودها وسجوها

من حق حصوم السوسولوجيا أن يتساءلوا عما إذا كان يسعى قيام فعالية تعمي
إنكارا جماعيا، ولكن لا شيء يحول لهم أن يتفوا عنها طامعها العلمي صحيح أن لا وجود
لطلب اجتماعي يلتمس معرفة كلية عن الميدان الاجتماعي.

وبإمكان الاستقلال الذاتي النسبي لحقل الإنتاج العلمي والمصالح الخاصة التي
بولد داخله أن تسمح وحدها، بل وتعمل على وجود عرض للمنتوجات العلمية الانتقادية
الى تسق أي شكل من أشكال الطلب دفاعا عن العلم، أي عن عصر الأنوار ومحو الظلمات
مكر أن يقتصر على إيراد نص لديكارت طالما ساقه (مارسيل عبرولت) «لا أسمع مطلقا
أن يسعى المرء نحو الخطأ فليجأ إلى أوهام الخيال لذا لما ارتأيت أن معرفة الحقيقة ترقى بنا إلى
أقصى الكمالات، حتى ولو كانت في غير صالحنا، تبين لي أن من الأفضل أن نكون أقل مرحا
وأكثر معرفة». إن السوسولوجيا تفصح الانخداع الذي يرباه الجميع ويشجع عليه، فيشكل،
في كل مجتمع، أساسا لأكثر القيم قداسة، ودعامة للوحد الاجتماعي بكامله وهي تعلمنا
مع (مارسيل موس) «أن المجتمع يحد نفسه على الدوام» وهذا يدل على أن العلم الذي
يدرس المجتمعات التي تسير نحو الشيحوخة يكر أن يساهم على الأقل في أن يجعلنا، أقل ما
مكر، سادة على الطبيعة الاجتماعية وملتكن لها، وذلك بأن يعمل على تقدم معرفتنا ووعينا
بالآليات المتحكممة في جميع أشكال الفيتيشية. أشير بطبيعة الحال إلى ما يسميه (ريمون
ارون) الذي طالما مثل هذا التعليم، «الدين القديم» وأقصد عادة الدولة، التي هي عادة للدولة
بأعادها الوطنية وحفلاتها المدنية وأساطيرها القومية القادرة على أن تحلق على الدوام الاردرات
أو العف العنصري وتبررهما. وهذا ليس وقفا على الدولة الاستبدادية وحدها، ولكنني أقصد
ذلك عادة الفس والعلم اللذين باستطاعتهما، كأوثان يستعاض بها، أن يساهما في إصماء
المسروعية على نظام اجتماعي قائم في جزء منه على توزيع لا متكافئ للرأسمال الثقافي،
وعلى كل حال فبما كاسا على الأقل أن توخى من علم الاجتماع أن يستبعد إعراء السحر،
شخص الحالة الحاهلة بنفسها الذي يظهر في ميدان العلاقة الاجتماعية بعد أن أقصي من
ما ان العلاقة الطبيعية إن الواقع لا يرحم الإرادة الطبية العمياء أو الرعة الإرادية الطوباوية
وها هو المال المناو، الى أن ألت إليه جميع المحاولات السياسية التي استندت إلى علم

اجتماعي فضفاض، شاهد على المطمح السحري الذي يشد تحويل الميدان الاجتماعي دون معرفة بدواليه، يكون عرصة لأن يستبدل «العنف العاطل» للأليات التي قضى عليها بعف أقوى وأكثر شرا في بعض الأحيان.

السوسيولوجيا علم يتميز بالصعوبة الخاصة التي تحول بينه وبين أن يصير علما مثل العلوم الأخرى. ومرد ذلك أن رفض المعرفة وتوهم معرفة فطرية يتوحدان فيه جنبا إلى جنب، بدل أن يتعارضا، سواء عند الباحثين أو عند المطبقين. ووحده الموقف الانتقادي الدقيق يستطيع أن يقضي على اليقينيات التي تنسرب إلى الخطاب العلمي عبر المسقات التي تسكن اللغة والقوالب الجاهزة الكامنة في الخطاب اليومي المتداول حول المسائل الاجتماعية، أي، بتعبير وحيز، عبر صباب الكلمات التي تفصل الباحث على الدوام عن الميدان الاجتماعي إن اللغة عموما تعبر عن المتحول. فعندما نقول مثلا عن أحدهم إنه يملك النفوذ والسلطان، وعندما نتساءل من بيده اليوم السلطة؟ فإن هذا لا يعني التفكير في السلطة كجوهر، كشيء يمتلكه البعض ويحتكروه ويولونه، كما يدل أننا نطلب من العلم أن يعين لنا «من يحكم» (وهذا عنوان كتاب معروف في علم السياسة). ومن يت في الأمور وإنما إذ نفترض بأن السلطة من حيث هي جوهر، موجود في جهة من الجهات، نتساءل ما إذا كانت تنزل من فوق كما يسلم نادى الرأي، أو أنها، كما يرى موقف مخالف يبذ الرأي السائد، تنع من أسفل، جهة المقيهورين. والوهمان معا التشييشي والتشخيصي بعيدان عن أن يتعارضا، فإنهما يسكان جنبا إلى جنب، لن نأتي على حصر المشاكل الموهومة التي تنتج عن المقابلة بين الفرد الشخص والحياة الباطنية والتفرد، وبين المجتمع الشيء والحياة الخارجية : والجندال الأخلاقي. السياسي الذي يدور بين من يدعون القيمة المطلقة للفرد والفردية والفردانية وبين من يعطون الأسبقية للمجتمع والمجتمعي والاشتراكية، يشكل حلقة للحدال النظري، الذي ما فتيء يقوم، بين النزعة الاسمية التي ترد الوقائع الاجتماعية والجماعات والمؤسسات إلى كائنات نظرية لا تحيل إلى واقع موضوعي، وبين نزعة واقعية جوهرية تشيىء المحدرات.

وإن رسوخ تعارضات الفكر العادي. تلك التعارضات التي نعدها موهمة التعارضات

بين الجماعات التي تعبر عن نفسها من خلال ذلك الفكر، إن ذلك الرسوخ هو الذي يستطيع وحده أن يفسر الصعوبة الكبرى التي يواجهها العمل اللارم لقره التناقضات التي من شأنها أن تقصي على العلم. وهذا العمل ينبغي أن يستأنف بلا هوادة صد الكوص الجماعي نحو أنماط من التفكير هي أكثر ذبوعا وانتشارا لما تلقاه من المجتمع من تقبل وتشجيع. فمن السهل أن معامل الوقائع الاجتماعية كأشياء أو كأشخاص عوضا أن تعاملها كعلاقات وهكذا فإن القطيعة الحاسمتين اللتين أحدثتهما مع الفلسفة التلقائية للتاريخ ومع الرؤية الشائعة للميدان الاجتماعي، كل من (فرناند بروديل) بتحليله للظواهر التاريخية الطويلة الأمد، و(كلود ليفي ستروس) بتطبيقه الفكر السيوي على موضوعات مستعصية، مثل أنظمة القراءة والمخطومات الرمزية، قد أدبأ إلى حدالات عقيمة حول علاقات الفرد بالنية، والأهم من ذلك أن هيممة الاختيارات الثائية العتيقة قد أدت إلى استبعاد كل ما كان يدرسه التاريخ بطرقه التقليدية ورميه داخل العرصي والجائر بعيدا عن المحال العلمي عوضا عن محاولة تجاوز التعارض بين التاريخ الحدتي وتاريخ السيات التحتية وبين الماكرو سوسولوجيا والميكرو سوسولوجيا. إذا ما أردنا ألا ندع واقع الممارسات عرصة للصدفة والعموص، علينا أن نبحث بفضل تاريخ سيوي للعصاءات الاجتماعية حيث تتع مواقف التي تحلق «عظام الرجال»، أي في حقل السلطة وفي الحقل الفني والثقافي أو الحقل العلمي، نبحث عن وسيلة لملء الهوة التي تفصل الحركات البطيئة اللامحسوسة للبنية الاقتصادية أو الديمغرافية عن تحركات السطح التي تسجلها المتابعة اليومية للأحداث السياسية والأدبية أو الفنية.

إن أصل الفعالية التاريخية، سواء أكانت فنية أم علمية أم سياسية أو كانت فعالة العامل أو الموطف، السيط ليس ذاتا تواجه المجتمع كشيء خارج عنه. وهو لا يقوم لا في الوعي ولا في الأشياء، وإنما في العلاقة التي تربط حالتين من أحوال المجتمع، أي بين التاريخ الذي يسكن الأشياء في صورة ذلك النظام القار للاستعدادات والمواقف الذي أسميه (هايتوس) فالحسم يوجد داخل الميدان الاجتماعي، إلا أن الميدان الاجتماعي يكون أيضا حالا في الحسم، وإن حلول المجتمعي في الحسم الذي يحققه التعلم والترويص هو أساس الحصور في الميدان الاجتماعي، ذلك الحصور الذي تنظر إليه التحرة العادية والفعالية الباححة كأمر

عادي مفروع مه

وان تحليلا حقيقيا لحالة بعبها، ولكنه قد يتطلب عرضا شديدا الطول، وهو الكفيل وحده بأن يوضح القطيعة الحاسمة مع الرؤية العادية للمبدا الاجتماعي، تلك القطيعة التي تتعين بالتحلي عن العلاقة التلقائية بين الفرد والمجتمع وتعويضها بالعلاقة المسوحة بين هذين السمطين من الوحد الاجتماعي أي الهائيتوس *habitus* والمحال، بين التاريخ الحسم والتاريخ الشئ. لكي يكون كلاما مقنعا تمام الإقناع ولكي يسح وفق ترابط منطقي تسلسل العلاقات التي تربط موسي Monet ودوكا Degas وبيسارو Pissarro أو بين لينين وبرتسكي وستالين وبوخارين، أو أيضا بين سارتر وميرلوبوتي وكامو، ربما يسعى أن يكون على علم كاف بهاتين السلسلتين من العلل المستقلتين فيما بينهما جريا، وهما من جهة الشروط الاجتماعية لإنتاج مثل هؤلاء الأشخاص، أو تعبير أدق استعداداتهم الدائمة، ومن جهة أخرى المنطق النوعي الذي يتحكم في كل محال من محالات التنافس التي يوظفون فيها هذه الاستعدادات، أي في المجال الفني والمحال السياسي والمجال الثقافي، دون أن ننسى بظيعة الحال، الصعوط الظرفية أو السيوية التي تؤثر على هذه الفضاءات التي تتمتع باستقلالها النسبي

إذا ما أدركنا كل عالم من هذه العوالم الجرتية وفكرنا فيه كمحال، فإننا سمكن أنفسنا من وسيلة الدحول في أدق تفاصيل تلك المجالات في تمردها التاريخي، على عرار أدق المؤرخين وأكثرهم رفاة، عاملين في ذات الوقت، على نائنها وإشائها بحيث يرى فيها «حالة خاصة من الممكن» على حد تعبير باشلار، أو شكلا، من بين أشكال أخرى لسية من العلاقات. وهذا يتطلب منا، هنا أيضا، أن ننسب للعلاقات المحددة، التي غالبا ما تكون محتفية لا تتحلى للوهلة الأولى، والتي تربط الوقائع التي تدرك مباشرة كالأشخاص الأفراد الذين يسمون بأسمائهم، أو الأشخاص المعنويين الذين يسمون ويوجدون في ذات الوقت عن طريق الإشارة التي تحددهم كأشخاص يعترف بها القانون. وهكذا فباستطاعتنا أن نفهم حدا لا يدور في زمان ومكان بعينهما، بين ناقد طلاعي وأستاذ متضلع في الآداب، كصورة خاصة يشكل

التعارض الوسطوي بين auctor و lector، أو التعارض بين النبي والقبس تحليلات أخرى لها و فراءة الحرائد اليومية، إذا ما خصصت لتوجيه يسمح بتكوين المعطى لمقارنته وتعميمه. يمكن دورها أن تصح عملا علميا . كان (بوانكاري) يعرف الرياضيات على أنها «فن إطلاق نص الاسم على أشياء مختلفة»، وبالمثل فإن السوسولوجيا، وأستسمح الرياضيين على التجرو على هذه المقارنة، هي فن التفكير في أشياء تظهر مختلفة فيما بينها من حيث إنها متشابهة في بنيتها وكيفية عملها. ثم نقل ما أثبت بصدد موضوع أشئ ولم يأخذ في تلقائيته، كالمجال الديني مثلا وتعميمه على مجموعة من الموضوعات الجديدة كالمجال الفني والمجال السياسي وهكذا هذا النوع من الاستقراء النظري الذي يسمح بتعميم يقوم على افتراض الشاب الصوري صمن التنوع المادي، لا علاقة له بالاستقراء أو الحدس اللذين يقومان على التجربة الاحتمالية التي تخلطها بها في بعض الأحيان. إن السوسولوجيا، مثلها مثل باقي العلوم الأخرى التي «ترداد تركيزا كلما ازدادت سعة وامتدادا» على حد تعبير لايبنتز، وبفصل اعتماد المنهج المقارن الذي يكون هنا أشد ما يكون فعالية، تستطيع أن تدرك عددا من الموضوعات يرداد كثرة بواسطة عدد من المفهومات والفروض النظرية يترايد قلة ونقصانا

إن اعتماد فكرة المجال تستدعي قلما تاما للرؤية العادية للميدان الاجتماعي، تلك الرؤية التي نكتفي بالأمور الموثية وحدها . كالفرد الذي يرتبط به نوع من المصلحة الإيديولوجية الأساسية، أو الجماعة التي لا تحدد إلا طاهريا عن طريق العلاقات التي تربط الأفراد كما تتم بالفعل، وفي الواقع، كما أن نظرية الجاذبية عند نيوتن لم تتكون إلا بانفصالها عن الواقعية الديكارتية التي كانت تأتى الاعتراف بأي نوع آخر من الفعل الفريائي. عدا الصدمة والاتصال المباشر، فإن مفهوم المجال يفترض قطعة مع التمثل الواقعي الذي يدعو إلى إرجاع تأثير فعل الوسط إلى تأثير العمل المباشر الذي يتم عن طريق تبادل الفعل، هذا في حين أن نية العلاقات التي تشكل فضاء المجال هي التي تتحكم في الصورة التي يمكن لعلاقات التفاعل الظاهرية أن تتخذها، بل وفي محتوى الحرة التي يمكن أن تكون لدى الأعضاء بصدها. إن أخذ فضاء العلاقات الذي يتحرك فيه الأعضاء بعين الاعتبار، يقتضي الانفصال النهائي عن فلسفة التاريخ التي يتضمنها الاستعمال العادي للغة العادية، أو التي

تفتقرها عادات التفكير التي تصاحب الجدالات السياسية حيث يكون من الضروري العثور على المسؤول عن الأعمال، خبرها وشرفها. ولن تأتي على حصر الأخطاء والتضليلات والتوهمات التي تنشأ عن كون الألفاظ التي تطلق على المؤسسات والجماعات مثل الدولة، والبورجوارية، وأرباب العمل، والكنيسة، والأسرة والمدرسة، يمكن أن تكون موضوعاً في قضايا من نوع «الدولة تقرر» «المدرسة تطرد» وبالتالي فاعلاً تاريخياً وداناً تاريخية قادرة على رسم أهدافها الخاصة وتعيين مراميها وتحقيقها. وهكذا تصبح أعمال لم يرسم أهدافها ولم يحفظ مراميها أي كان، ومن غير أن تكون بالرغم من ذلك عمياء عشوائية، تصبح منتظمة تتحكم فيها لم تعد بة حائق يتصور كشخص، ولكنها بة جماعية أو مؤسسة تعمل كعلة غائية قادرة على ترير كل شيء، وبأقل جهد دون أن تفسر شيئاً والحال أن باستطاعتنا أن نبين، معتمدين في ذلك على التحليل الشهير الذي قام به بربرت إلياس Norbert Elias أن هذه الرؤية اللاهوتية السياسية لا تصدق حتى على الحالة التي يظهر أنها تليق بالأولى، وأعي حالة دولة الحكم الملكي المطلق التي تجسد أقصى درجة بالنسبة للملك ذاته «أنا الدولة» مظاهر «الحهاز»: يعمل مجتمع البلاط كمجال مغناطيسي يجذب إليه من بيده السلطة ذاته، هذا في الوقت الذي تسمح له فيه الوضعية التي يمتاز بها، التوفر على أكبر نصيب من الطاقة التي يولدها توازن القوى وإن مدأ الحركة الدائبة الذي يعطي للمجال حركته لا يمثل في أي محرك أول لا يتحرك (وهو الملك الشمس) بل في التورات التي تتولد عن السية التي تكون المحال (التباين بين مراتب الأمراء والدولة والماركيزات) فتسعى إلى إعادة إنتاج هذه البنية، إنه يكمن في مجموع الأفعال وردود الأفعال التي تصدر عن الأعضاء الذين لا يملكون إلا أن يتصارعوا للحفاظ على وضعيتهم داخل المحال أو تحسين تلك الوضعية هذا إن لم يقص بعضهم على الآخر ويقصيه من المجال. وبهذا فهم يساهمون في فرص الضغوط على الأعضاء الآخرين، تلك الضغوط التي تنشأ عن التصارع بينهم والتي غالباً ما لا تحتتمل ونظراً لما يتمتع به الملك من مكانة داخل المجال المغناطيسي الذي يشكل هو شمس، فإنه لا يكون في حاجة إلى أن يريد، ولا أن يفكر في المنظومة عما هي كذلك، كي يجني منافع عالم ينتظم بحيث يعود له الصع هو على الدوام وبصفة أعم فإن المسيطرين في المجال الثقافي أو المحال الديني، كما هو الشأن في مجال السلطة، غالباً ما يكونون، على عكس ما يوهمننا به الوهم اللاهوتي، الذي يقول

محرك أول، هم المعبرين عن القوة المحايثة للمجال أكثر مما يبدعون تلك القوى ويسيرونها.

كان في إمكاني أن أتناول مثال سيرك القسطنطينية كما يعرضه جيلير داجرون Gilbert Dagron في تحليله الذي أصبح الآن معروفا. فليس من قبيل الصدفة ان يمثل هذا النموذج التصويري للمجال السياسي على شكل فضاء لعب يؤسس اجتماعيا فيحول الشعب المجتمع إلى جمعية شعبية بإمكانها أن تعارض مشروعية الإمبراطور أو أن تؤيدها من خلال احتفال طقوسي، هذا الفضاء المؤسسي، حيث يحتل كل الأعضاء المجتمعين مكانهم ابتداء من الإمبراطور الذي يأخذ وضع الحكم، إلى مجلس الشيوخ والموظفين السامين والشعب مختلف فئاته، هو الذي يولد الخصائص التي يتصف بها من يحتلونه، كما ينتج علاقات السافس والصراع التي تواجه فيما بينهم : داخل هذا المجال المنغلق يتواجه المعسكران : معسكر الخضر مع معسكر الزرق، وذلك وفق منطق يمزج بين التنافس الرياضي والسياسي معا. وإن الاستقلال الذاتي لهذا الشكل الاجتماعي يتجلى في كونه ويعبر عن نفسه في مختلف أشكال الصراع» مبسطا كل جهد يحاول أن يوجد لتلك الصراعات أساسا اجتماعيا أو ميايميا محددا قارا.

كما يتضح من مثال هذه اللعبة الاجتماعية النموذجية، ليست السوسيولوجيا مطلقا فصلا من فصول علم الميكانيكا، وإن كانت المجالات الاجتماعية هي أيضا مجالات موى إلا أنها مجالات الصراع من أجل تحويل محالات القوى تلك والحفاظ عليها، وإن العلاقة العملية أو الفكرية التي تربط مع الحركة الاجتماعية تشكل جزءا لا يتجزأ من كل الحركة، بل إنها يمكن أن تكون سببا في تحويلها. وإن أكثر المجالات الاجتماعية تنوعا كمجال البلاط، أو الأحزاب السياسية، أو مجال المؤسسات الاقتصادية أو المجال الجامعي، لا تعمل إلا إذا وحد أعضاء يستثمرون فيها أنفسهم ويوظفونها ويساهمون فيها بثرواتهم ويتابعون مدارتها وحركاتها، عاملين بذلك وعن طريق صراعاتهم وتنافسهم على الحفاظ على سيبتها أو على تحويلها في بعض الأحيان.

بما أنه لا مندوحة لنا عن الدخول في غمار إحدى الحركات الاجتماعية التي

توفرها لنا مختلف المجالات، فلا يسعنا مطلقاً أن نتساءل لماذا يوجد العمل والممارسة بدل لا شيء، الأمر الذي لا يبدو بديهياً، اللهم إن فرضنا أن هناك ميلاً طبيعياً نحو الممارسة والعمل. يعلم الجميع، عن طريق التجربة العادية، أن ما يحرك الموظف السامي ويدفعه قد لا يبحث لدى الباحث أدنى إحساس، وأن ما يصرفه الفنان يظل في أعين رجل الأبنك ضمن الأمور اللامعقولة، وهذا يعني أن المجال لا يمكن أن يعمل إلا إذا وجد أفراد مهوون اجتماعياً كي يعملوا فيه كأعضاء مسؤولين، وكي يعامروا بأمورهم ووقتهم وأحياناً بشرفهم وحياتهم لتباعة جميع تحولاته وحتي ثمراته التي قد تبدو من وجهة نظر أخرى سخيفة لا قيمة لها. وهذا أمر وارد ما دامت تلك الثمرات تستند إلى علاقة التضافر الوجودي بين الهيتوس *habitus* والمجال الذي لا يكون سبب المشاركة فيه النعية الاجتماعية.

ضمن العلاقة بين الحركات الاجتماعية وبين معانيها تولد القيم، تلك القيم التي لا يكون لها وجود خارج هذه العلاقة، ولكنها تفرض نفسها بالرغم من ذلك داخلها بضرورة ووضوح مطلقين. هذا الشكل الأصلي للفنسية يوجد في أساس كل عمل وعارسة. والمحرك، أو ما يطلق عليه في بعض الأحيان الدافع نحو العمل، لا يكمن في الهدف المادي أو الغاية الرمزية للعمل كما تعتقد النزعة الغائبة الساذجة، ولا في الضغوط والإكراهات التي يفرضها المجال كما تريد النظرة الميكانيكية. إنه يوجد في العلاقة التي تربط الهابيتوس *habitus* بالمجال، والتي تجعل الأول يساهم في تحديد ما يحدده. لا وجود للمقدس إلا عند من يحس به والذي لا يلاقيه مع ذلك إلا في تعاليه المطلق. وهذا يصدق على جميع أنواع القيم، إن الـ *Illusion* بمعنى المساهمة في اللغة والدخول فيها لا يصبح *illusion* بمعنى الخداع والوهم سواء في المعنى الباسكالي للهو أو في المعنى السارتري للإيمان الكاذب، إلا إذا واجهنا اللعبة من خارج، واتخذنا وجهة نظر المتفرج المحايد الذي لا يساهم بشيء ولا يراهن على شيء. وإن موقف هذا الغريب الذي يجهل أنه كذلك يدفعه إلى أن يجهل أيضاً أن المساهمات والمراهنات أوهام تقوم على أسس متينة. وبالفعل فإن الميدان الاجتماعي، عن طريق ما يقدمه من حركات اجتماعية، يوفر للأعضاء المساهمين فيها أموراً أخرى غير ما يبدو أن عملهم يدور عليه، وغايات أخرى غير تلك التي يبدو أنه يسعى نحوها. وعملية الصيد هنا لا تقل قيمة، بل تزيد على ما تمنحه من ثمرات وما تناله من فريسة. وثمرات العمل لا تنحصر في المرامي الظاهرة التي يسعى

إلى تحقيقها مثل الأجرة والشم والحراء والعنمة والمنصب والوظيفة، تلك الأمور التي تسمى الحسب ميرة وفصيلة وإنشأت الذات كعصو فاعل، متشارك في اللعبة، مستعمل، يسكن الميدان الاجتماعي الذي يسكنه العالم، ويرتقي نحو عايات وأهداف تسند إليه، موضوعيا وبالتالي، رابيا، مهمة اجتماعية.

إن الوظائف الاجتماعية أو هام اجتماعية وإن طقوس المؤسسة هي التي تجعل من معرف له بالدحول في المؤسسة ملكا أو فارسا أو قسا أو أستاذ، وترسم له صورته الاجتماعية، وشكل التمثل الذي ينبغي أن يتركه كمتخصص معوي أي كمكلف من لدن جماعة ناطق باسمها ولكنها تفعل ذلك أيضا بمعنى آخر، فهي إذ تعرض عليه اسما أو مصفا يحدده أو يعه ويشكله، ترعّمه أن يصح ما هو عليه، أي ما ينبغي أن يكونه، فتلزمه بالقيام بوظيفته ودحل في اللعبة والوهم، ويلعب اللعبة والوظيفة. عندما كان كونفوشيوس يردد مبدأ «تتبرير الأسماء» مطالبا كل أحد ألا يحيد عن وظيفته الاجتماعية، وأن يعيش وفق طبيعته الاجتماعية «وأن يعمل الملك كملك والراعي كراعي والأب كأب والابن كابن» فإنه لم يكن إلا معبرا عن حقيقة طقوس الدحول في المؤسسات؛ فعندما يتفانى الموظف حسدا وروحا في وظيفته، وعن طريقها، في الحسب الاجتماعي الذي أناطه بها سواء أكان جامعة أم مدرسة أو هيئة أو جمعية، فإنه يساهم في الإبقاء على تلك الوظيفة التي وجدت قلبه وستدوم بعده، والحفاظ على الحسب الاجتماعي الذي بحسدها والذي يشكل هو عصوا من أعضائه فيشاركه بذلك جلوه ودوامه.

على الرغم من أن السوسيوبولوجيا ينبغي، كي تتكون، أن ترفض الرغرات البيولوجية بجميع أشكالها، تلك الرغرات التي تسعى دوما إلى أن تجعل من الفروق الاجتماعية أمرا لمسبعا فتردها إلى نوات أنتروبولوجية، فهي لن تتمكن من إدراك الحركة الاجتماعية، في جوهرها، إلا إذا أخذت بعين الاعتبار بعض المميزات العامة للوجود الجسدي، كأن يوحد في حالة فرد سولوجي معزل، قائم في مكان وزمان بعينه، أو أن يعرف أنه معرض للموت، ودر ذلك الحقائق التي تسند عليها العلم وتأسس الأنتروبولوجيا الوضعية أن تدحلها ضمن

فرضياتها الإنسان كائن حي معرض للموت، هذه النهاية التي لا يمكن أن تكون غاية ومرمى. إنه موجود لا مبرر لوجوده والمجتمع هو وحده الذي يروده بدرجات متفاوتة عما يبرر وجوده، إنه هو الذي يخلق المهام والأوصاف التي يقال عنها إنها ذات شأن، فيولد الأعمال والأعضاء لذين يوصفون بأنهم ذوو أهمية، إن في نظرتهم إلى أنفسهم أو في نظر الآخرين، أولئك هم الأشخاص المتيقنون من قيمتهم، في حمى من التفاهة واللامبالاة. هناك على الرغم مما يقوله ماركس، فلسفة اللؤس أشد قربا من حسرة العجزة، مثلما يصممهم بيكيت، منهم إلى السرعة النفاذلية الإرادية التي عادة ما تفتقر بالعكر التقدمي كان سكال يقول ما أشد يؤس الإنسان من غير إله، وما أشد يؤس الإنسان إن ظل دون مهمة وسند اجتماعي وبالفعل فلن يذهب إلى القون مع دوركهائم «أن المجتمع هو الإله» ولكن لنقل «أنه رعا لم يكن القدسي إلا ولد المجتمع» فالمجتمع هو الذي يملك القدرة على إصماء الطابع القدسي على الأشياء فينزع عنها أفعالها وحوارها ونفاهتها ولكن ذلك لن يكون إلا بشكل تعاصلي. وتلك هي القبيضة الأساسية: إن كل قدسي ديني يحد اكتماله في الديوي، وكل امتياز يولد نقيضه والتنافس من أحل الوجود الاجتماعي المشهور والمعترف به، ذلك الوجود الذي ينتقل من مستوى التفاهة، هو صراع شديد من أحل الحياة والموت الرميين، يقال عند القضايل «أن تورده كلام شخص ما معناه أن تبعته»، وحكم الآخرين هو حكم يوم القيامة، والنفي الاجتماعي هو التشكل العبي لهمم وعذابها

يشعر علماء الاجتماع، خصوصا إذا كانوا يعتنقون فلسفة متعالية في التاريخ، بأن المجتمع يبيطهم بجمهة، ومهمتهم هي أن يعطوا المعاني ويوحدا الأسباب والعلل ويحدثوا النظام ويعينوا المرامي والعيابات. لهذا فهم أنعد ما يكونون عن إدراك شقاء الناس الذين لا يحطون بأي اعتبار اجتماعي، سواء أكان ذلك الشقاء الخنوع المسأوي للعجزة الذين يهجرون ويتركون بيد الموت الاجتماعية في المستشفيات والمأوي أو كان الخضوع الصامت للعاطلين أو العنف اليائس لأولئك المراهقين الدس بعثون في العمل الإجرامي عن وسيلة لبلوغ شكل معترف به من أشكال الوجود الاجتماعي وما من شك في أن هؤلاء السوسيولوجيين، لما شعروا به من حاجة ماسة، مثل سائر الناس، لوهم المهمة الاجتماعية كي يعترفوا لأنفسهم

ما تقوم عليه من مدأ، فإنهم يحدون صعوبة في الكشف عن الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه السلطة القوية التي تمارسها جميع المكافآت الاجتماعية التي تدل على اعتراف بالقيمة مثل الأوسمة والميداليات، ولكن أيضا كل ما يتم عن طريقه الوهم مثل المهمات والتكاليف والتوكيل والتشيرات

إن الرؤية الواعية لحقيقة هذه المهمات كلها، وكل هذه التكريسات لا تدفع لا إلى الهجران ولا إلى التحلي والنسذ. باستطاعتنا دوما أن نلعب اللعبة دون أوهام بفصل قرار واع مبرر. وهذا ما ترعب فيه المؤسسات العادية ذاتها، يذكر ماكن م بوتي Merleau Ponty قوله بصدد سقراط «كان يوحد مبررات للحصوع للقوانين، ولكنه أمر يفوق الكفاية أن يتوفر المرء على مبررات وأسباب للطاعة واحصوع ()» إن ما كان ينتظر منه هو بالسط ما كان يعجز عن أن يوفره: إنها المصادقة على الشيء دون مراعاة لحثياته»

إذا كان أولئك الذين يرتبطون بالنظام القائم، مهما كان ذلك النظام، يأنصون العداء للسوسولوجيا، فذلك لأنها تحقق نوعا من التحرر إزاء الارتباط الأولى بحيث تبدو المحافظة ذاتها نوعا من الردة والسحرة

تلك هي العبرة التي يمكن استخلاصها من درس افتتاحي في السوسولوجيا محصص لسوسولوجيا الدرس الافتتاحي. إن خطانا يتخذ داته كموضوع لا يلفت الانتباه إلى المحال إليه، الذي يمكن أن يستبدل بأي فعل آخر. بقدر ما يثيره إلى عملية الإحالة بذاتها، إلى ما نحن بصدد القيام به، وإلى ما يميز تلك العملية عن مجرد القيام بما نقوم به بحيث نتصهر، كما يقال، فيما نقوم به. هذا الرجوع الانعكاسي، عند الموقف داته مثلما هو الأمر الآن في الدرس، لا يحل محل استهجان ووقاحة وهو يبرع عن الموقف كل رونق وفتة، فيشر الانشاء إلى ما تسعى مجرد العمل السيط إلى سيانه وناسيه، وهو يحصي المفعولات الخطائية والتأثيرات السلاعة التي تسعى، مثلما يتم الأمر عند قراءة نوهيم بأنها قراءة مرتحلة لنص هيبي من قبل، لأن شت لنا ونشعر أن الخطط حاصر مائل بكليته فيما يقوم به وأنه يؤمن بما يقول، راص

كل الرضى بالمهمة التي هو منوط بها. و بهذا فإن ذلك الرجوع الانعكاسي يخلق مسافة تحدد بالقضاء على الإيمان سواء عند الخطيب ذاته أو عند جمهوره، ذلك الإيمان هو الشرط الطبيعي لكي تعمل المؤسسة عملها.

وما من شك في أن التحرر إزاء المؤسسة هو الوفاء الوحيد اللائق بمؤسسة حرة كمؤسسة (الكوليج دو فرانس) التي حرصت دوما على الدفاع عن الحرية إزاء المؤسسات على الخصوص؛ وهذا التحرر هو كذلك علامة الاعتراف الوحيد اللائقة بأولئك الذين حرصوا على أن يحتضنوا بين جنبهم علما لا زال متعثرا ويحضى برضى الجميع، ومن بينهم أخص بالذكر (أ. ميكيل). إن المرمى الذي لا يخلو من تناقض، والذي يقضي باستغلال مركز للنفوذ والسلطان لإصدار قول نافذ يحدد ماهية القول النافذ وبإلقاء درس حول الحرية إزاء جميع الدروس، إن هذا المرمى لن يكون منطقيا مع نفسه، بله مهددا لها قاضيا عليها، إذا لم يكن الطموح إلى إرساء علم بالإيمان ذاته إيمانا بالعلم.

فلا شيء أكثر نفاقا واستخفافا من تلك العبارات المتناقضة التي تؤكد أو تفضح مبدأ السلطة التي تمارسها هي. ولن يجرؤ أي عالم اجتماع على خرق غلاف الإيمان الذي يغلف المؤسسات ويعطيها رونقها، إذا لم يكن مؤمنا بإمكانية تعميم التحرر إزاء المؤسسات الذي تسمح به السوسيولوجيا وضرورة ذلك التعميم، وإذا لم يكن معتقدا بالفضائل التحريرية لأقل السلطات الرمزية لا مشروعية، وأعني العلم، وخصوصا عندما يكون ذلك العلم علما بالسلطات الرمزية في استطاعته أن يجعل أعضاء المجتمع متمكنين من قهر القيم العليا الموهومة التي لا يفتأ الجهل يخلفها ويعيد خلقها.

العلوم الاجتماعية والفلسفة*

«ما أن هؤلاء المؤرخين يعتبرون في الفكر الفلسفي، فكيف يمكنهم أن يدركوا

الفكر المقبول ويسعروا»^١

ميجل دروس في تاريخ الفلسفة

سأسمى هنا، قبل كل شيء، إلى دحض لا إلى إهمال رأي أولئك الذين
يعتقدون على أن يروا في كل تحليل اجتماعي للممارسات والمؤسسات الفلسفية «هجومًا» ضد
الفلسفة. وذلك، أولاً، لأن المحتصين في العلوم الاجتماعية ليسوا هم وحدهم سيميدون
أكبر إفادة من دراسة ستغني هي أيضاً، ولا شك، بمواجهتها لهذا السؤال القدي وخضوعها
لمحكته.^٢ ثم إنني، بالإضافة إلى ذلك، أعتقد اعتقاداً حازماً أن أحسن خدمة يمكن أن سديها
لهذه الدراسة، التي طالما سادت وهيمت، هي أن تعمل على إبراز كل ما كان في ممارسة
أصحابها، وليد التحديات التي تشترط مكائتها الاجتماعية وتضبط الصيرورة التي تخضع

Les sciences sociales et la philosophie, in Actes de la recherche en sciences sociales, N° 47, Juin 1983

(١) باتكنا أن نأخذ بعرض كونه عما يمكن نعلوم الاجتماعية أن سطره من الفلسفة، ومن الإستيمولوجيا على الخصوص،
المنطلق على المقال الذي كتبه (كورت ليف) تمجيذاً لكاسيرر لكونه يمكن العلوم الاجتماعية من أن تنحر من أهمهم
العلم الذي يرجع مصدره لمرحلة محاورها العلوم الطبيعية، مساعدتها على طرح مسألة الواقع والوجود لا مسألة
العدم. راجع بهذا الصدد

K. Lewin: Cassirer's philosophy of sciences and the social sciences in: PA. schilpp ed. The
philosophy of ernest Cassirer, lasalle 3 open Court, 1973 1st ed 1949

لها تلك المكافحة، ابتداء من مشاعر الاحتقار أو الاستنكار التي يثيرها لديهم الإخضاع لشروط الموضوعية السوسيولوجية الذي ينظر إليه كمنسّ بكرامة الفلسفة وقداستها. إن المنزل الاجتماعية للفلسفة تطوي على فلسفة بكاملها، بحيث إن دراسة هذه المكانة وتحليلها (ذلك التحليل الذي يمكن أن ننتعه بالتحليل السوسيولوجي)، مع دراسة المظاهر الراسخة لأولئك الذين يحتلونهم لأنهم يستشعرون أنهم أهل لذلك المقام، ستكون، بفعل ذلك، دراسة فلسفية. وستثير الانتباه إلى كل ما تدين به الممارسة الفلسفية والخطاب الفلسفي للشروط الاجتماعية لوجودهما سواء تعلق الأمر بالموضوعات المطروقة. أو المحظورة. أو بكيفية طرقها وتناولها كأسلوب وكنغمة، وبكل جهاز المراجع النادرة والأمثلة السامية والمشاكل المثارة التي يتأكد عن طريقها معنى السمو أو رفض الإسفاف، واتخاذ الأهمية أو اكتساب الحق في إصدار الحكم الحاسم والبت النهائي. تتحقق الوظيفة بفضل الوضعية التي تخولها وتسمح بها: فمن الأمور ما لا نقدر على النطق به إلا بنبذة معينة، وعلى التفكير فيه إلا في وضعية بعينها. ومن النبرات ما لا يمكن ولا يجب أن نصدره إلا في أوضاع بعينها ووفق استعدادات خاصة.

إن الفلسفة الاجتماعية التي تكمن في وظيفة الفيلسوف ووضعيته لا تكون أشد وضوحاً إلا في العلاقة التي يقيمها الفلاسفة مع التاريخ، متجاوزين الفروق التي تفصل العصور وتميز المدارس. وتلك العلاقة لا تتجلى بشكل واضح إلا في الاستعمال الذي يوظفون به عادة فلسفات الماضي، أو في الحلول التي يقترحونها لحل المشاكل التي يطرحها الطابع التاريخي للفلسفات. إن التحليلات التي كان دوركهايم قد عرضها في كتابه التطور البيداغوجي في فرنسا بصدد «الثقافة الأدبية» تصدق، بجذافها، على الفلسفة فالاستعمال الذي تُوظف به نصوص الماضي عادة يفترض، ويستدعي في ذات الوقت، «تعليقاً» بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، يعني أن نصع بين قوسين كل ما يربط النص وموضوعه بتاريخ أو مجتمع. ومجمل القول فهو يفترض إلغاء التاريخ، وهو في ذات الوقت نفي للواقع: فلسفة تاريخ الفلسفة، من حيث هي فلسفة خالدة لا تشكل مختلف تجسيدات التاريخية إلا عينات تفصل بينها اختلافات سطحية عرضية يكون على النظرة الفلسفية أن تتجاوزها للنفاذ إلى الجوهر، أي حقيقة النص التي تعلو على التاريخ. إن هذه الفلسفة ليست إلا تبريراً للفرضيات الضمنية

التي تنطوي عليها الممارسة التي يقوم بها عادة أستاذ الفلسفة كقارئ، وأعني ممارسة التعليق على النص.⁽²⁾ إن القراءة التي تصفها الإيديولوجية المهنية للأستاذة والنقاد بأنها عملية إعادة خلق تزعم تكرار الإبداع ذاته⁽³⁾ هي اللحظة الحاسمة في تحويل الإنتاجات الأدبية والفلسفية إلى ثقافة، أو إن شئنا فلنقل إلى طبيعة ثانية، إلى مظاهر راسخة: فالتقنيات التربوية التي تنهجها عملية الإحياء، تلك العملية التي يبررها عادة همُّ بحث الحياة في الكتاب والنصوص وبالتالي إضفاء الأهمية عليهم، إن هذه التقنيات تنتج، بفعل الخلط بين العصور، خطاباً يتخذ موقعه في الزمان والتاريخ ويكون في ذات الوقت خارجاً عن الزمان، وحتى حينما يعتقد بأنه يتقيد بروح النص والأفكار التي يود نقلها ففته يحولها، ولكن بكيفية لاشعورية.⁽⁴⁾ وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة: فالخلود المزعوم الذي تدعيه القراءة الباعثة للحياة للأعمال الفلسفية هو نفسه وليد تحجّر تاريخي، لا ينفك عن التكرار.

إن إلغاء التاريخ الذي يتم بتحوّل تلك الأعمال إلى ثقافة يفرض نفسه هنا بشكل أكثر ما يكون إلحاحاً. ففي حين لا يأخذ القسّ بعين الاعتبار الانبياء الأصليين، فإن القارئ الأستاذ

٢) راجع إيراد المقطع التي يشير فيها دور كهنا إلى نزع الواقعية عن «البيئة الإعرابية الرومانية» الذي تكرسه المدرسة التي برز نكلا البيئة إلى تنوع من الوسط اللا واقعي والمالي الذي، وإن كان يشغله أشخاص عاشوا في التاريخ، إلا أن الكيفية التي يرمزون بها تنزع عنهم كل صفة تاريخية، راجع:

E Durkheim *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, P.U.F. 1938 2 p.99

وأيضاً الفقرات التي يتحدث عن النزعة الانسانية اللاتاريخية التي ينطوي عليها تعليم عند النزاعات الانسانية فوعلي
المخمس من ذلك فإن كل الأمور كان من شأنها أن تغير الشبية على الاعتقاد ان يان الانسان هو هو ايضاً كان وأتى كان . وأن
الحوادث الوحيدة التي يمررها عبر التاريخ ترد إلى تغيرات طيفية خارجية و سطحية (...). إن المدرسة لم تكن عن الطيفه
التي انبثقت عنها الصورة الثابتة والحقيقة الخالدة والقارة والمستقلة عن الزمان والمكان» المصدر نفسه ص 128.

١٠ إن مسألة القراءة المبذوة تجتد شكلها الواضح في الخطاب المدرسي في صورة موصرات الإنشاء العلمية والعموميات التي
تأتي إليها وكذلك في خطاب أكثر النقاد حداثة في الطاهر. أولئك الذين يبررون انصرامهم للقراءة المهمة بالدعوة إلى اتساع
المنهج في القراءة للحققة.

١) هذا السائل الذي يتزعم عن النص واقعيته هم من السهولة بمكان، خصوصاً وأنه يطق على مؤلفات يصدر أغلبها عن مثل
١١٥٠٠ ج.د. وربما كان من الضروري أن ننبئ ثوبلت الوضعية التربوية، تلك الثوابت التي تبسّر إنتاج ونشر مؤلفات ذات
وهي مردوح، تزيوي وفكوري، ابتداء من الامتداد الخيالي والدفاع الوهمي للسفطيات الثنائيات حتى آخر التفكيكات
١١٥٠١ الصفة التي يمارسها المحبوس، مروراً بالحطاط المدرسي حول أبعد المشاكل المدرسية عن الإمكان، ذلك الحطاط الذي
١١٥٠٢ المخطط الإغريقية المتأخرة أو خطاب كتبها مارو حول تعليم الخطاطة والفلسفة في العصور الإغريقية المتأخرة. انظر:

H.I. Marrou : *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* Paris seuil 1965, pp 300-304

وأما الدراسة التي قدمها ج. لفنس حول «الأسلوب الهاوي» أو «الزعة الأكاديمية المضادة للأكاديمية» لثقفي مجتمعات

يكون عليه أن يصالح بين كُتّاب متنوعين، ووفق بين مؤلفات ومذاهب مختلفة، بله متعارضة وأن تتعلم كيف تحذ كط عد أفلاطون، وماركس عد سبينورا أو هيدغر عد بارميد، معناه أن يعطي لأمر الثقافة شكل الاعتقاد المتزن الذي يضمن التلاؤم بين الأضداد عندما يجعل «الثقافة الفلسفية» وقد توحدت في صورة فلسفة خالدة، فوق الفلسفات الفردية، وهو يوافق تمام الوفاق مجموع الاستعمالات المباشرة وغير المباشرة التي توظف بها المدرسة إلتاحات الممارسة الفلسفية في الماضي وهكذا فإن معظم استعمالات المؤلفات الفلسفية، وخصوصاً تلك التي تقوم، تحت اسم تاريخ الفلسفة، باتحاد الكتب الأساسية مناسبة ووسيلة لممارسة التعليق الذي يصفي عليها طابع القدسية (عوضاً أن يجعل منها مناسبة لإثارة المشاكل وأداة لإعمال الفكر)، إن معظم تلك الاستعمالات لاتتخذ معناها وتبررها إلا بالرجوع لمتطلبات المؤسسة التعليمية كما نغدها، لا في التمارين المدرسية وحدها، حيث يتضح أنها لا تستمد وجودها إلا من المؤسسة، بل وأيضاً في جميع أنواع الطلب الذي تقوم به المؤسسات سواء تعلق الأمر بتلك التي تحدد بشكل واضح أكثر الإلتاحات مدرسية كالأطروحات والرسائل والمحاضرات والدروس، أو تلك التي تعمل حفية وتستطيع عن طريق الاهتمامات والالتزامات التربوية أن توجه المؤلفات التي تبدو أبعد ما يكون عن المدرسية

يتضح بمس المرمى، ولكن بشكل أكثر حلاء، في مختلف الحلول التي اتخذها التاريخ الفلسفي، أي اللاتاريخي، للفلسفة لرفع الشافص، القديم قدم التعليم الفلسفي داته، بين وحدة الحقيقة وتعدد الفلسفات التاريخية، تلك الحلول التي تسعى كلها إلى أن تفصل عن التاريخ كما هو عند المؤرخين ذلك التاريخ الفلسفي الذي عاش كتاريخ خاص يشعر كل فيلسوف بأنه هو عايته وبهايته⁽⁵⁾ ولنخت هذا التاريخ المتناقض اتخذ مؤرجو الفلسفة، الذين يرمعون بأنهم هم وحدهم القادرون على نحتة، ثلاثة حلول كبرى تؤول كلها إلى إلعاء التاريخ بما هو كذلك، مازحين بين الألف والباء، بين البداية والنهاية، بين الأرجي والتيلوس، بين فكر الماضي وفكر الحاضر، هذا الفكر الذي يفهم الماضي أكثر مما يفهم هو نفسه حسب تعبير ابتدعه

5 أصبح نعلم فلسفة بوجه هذا الشافص وحدة إلى حد أن ما يقدمه تحت اسم الفلسفة لا يعدو أن يكون تاريخاً للفلسفة

كنط، وأخذ يردده، من بعده، كل مؤرخ للفلسفة، ما أن يسعى إلى إضفاء معنى على ما يقوم به^٦

أول هذه الحلول هو نظرية الرجوع إلى الأصل، إلى المدأ، إلى arché، ذلك المدأ الذي يحول حدث العهد بأن يمحط اللثام عما انكشف في حقيقته في البداية. هذا النموذج لتاريخ الفلسفة كنكشاف للحقيقة يجعل من أستاذ الفلسفة الساهر على/المؤول للنصوص المقدسة، وهذا دور طالما نعى به فقهاء اللغة وأدعوه لأنفسهم مثل أوعست بويج. أستاذ فقه اللغة بجامعة برلين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، الذي يرى أن فصل فقه اللغة يكمن في أنه «يقربنا من البدايات، ومن ذلك المدأ الروحي، من الأرخى الذي غالبا ما يعتم فيما بعد، اللهم إن لم ننفك عن الرجوع إلى البدايات»^٧. تجد هذه الإيديولوجية المهنية للفيلسوف فقه اللغة اكتمالها عند هيدغر الذي يعطي في قراءته للفلاسفة قبل سقراط، وفي نظريته عن الحقيقة «كنكشاف» أكمل تعبير لأحد التبريرات الممكنة لممارسة الأستاذ للتعليل، هذا في ذات الوقت الذي يدعّم فيه روح النبوة عندما يجعل المؤول هو ذاك الذي يكشف لمعاصريه الحقيقة التي طالما علفت وسيت، وذلك بعودته إلى الخطاب الأصلي في طهارته.

ثم هناك الرؤية الأركيولوجية لتاريخ الفلسفة، تلك الرؤية التي تشد، مع كنط، من التاريخ المتفلسف للفلسفة أن يصع مكان النشأة التجريبية نشأة ترنسندنالية، وأن يصع موضع النظام الكرونولوجي للمؤلفات، نظاماً طبعياً للأفكار التي ينبغي أن تنمو بتتابع انطلاقاً من العقل البشري «وذلك ليكشف عن حقيقة تاريخ الفلسفة كتاريخ للعقل وكضرورة منطقية

(٦) نظر، كص، نقد العقل الخالص، الترجمة الفرنسية، طبعة ١٩٥٠ ص 263 هذا التمثل اندي يظهر كقيمة صريحة عند نيتشه وروبنسون وديتريش. أيضاً عند أولث الذين يؤدون، مثل مارسيل جيرولم، إبراز المادى التي يقوم عليها صرح العمل الفلسفي، أو الذين يهدفون، ألبوسير، إلى أن يحدوا، في العمل الفلسفي المعاصر الذي يسمح بإعادة تركيبه في حقيقته، مرد لإعجاب اندي بشرة هذه الصورة. مثلما هو حال بالنسبة لفقه اللغة الفيلسوف الذي يشعر بأنه يتبع الحقيقة «سارحة نص بهم حقيقة، هو أن الفأرى العلمى، للنص الذى يشىء النص كص علمى» عن طريق هذه القراءة قد

يشعر أن القراءة في حد ذاتها إنتاج علمي

7) A Boeckh Encyclopadie und Methodologie der philologischen wissenschaften Leipzig Ernest Bratuschek 1877 p 32 Cité par L. Gossman literature and Education, New Literary History 1982pp 341 371 spécialement p 355

نعرف الفلسفة عن طريقها الوجود، أي تظهر البرعة النقدية كمحاورة للوثوقية والشكبة»⁸ وهكذا تبدو الفلسفة المحققة المكتملة كما لو كانت هي ما يسمح، بطريقة لا تاريخية، أي فلسفية، بفهم كل فلسفات الماضي وإدراكها كاختيارات أساسية من صميم العقل الشرطي. ذلك العقل الذي تستطيع الفلسفة النقدية أن تستبسط إمكاناته وقدراته بهذه الكيفية يحد تاريخ قلبي لا يمكن أن يكتب إلا بعديا تبريره، وذلك حين تنتعش الفلسفة النهائية، بعثة وفي شكل مكتمل فتحسم كل التاريخ التجريبي للفلسفات السابقة وتوحيه وتجاوزها وتعطي وسيلة لفهمه في حقيقته «فبما تستطيع العلوم الأخرى أن تتقدم رويدا رويدا بفصل الجهود المتصافرة، فإن فلسفة العقل الحاصل ينبغي أن تشيد دفعة واحدة، وذلك لأن الأمر يتعلق هنا بتحديد طبعة المعرفة وقوانينها العامة وترويضها لا بإصدار حكم طارئ»⁹. بالنسبة لهذا الموقف لا يكون للفلسفة تكوين وشأ، وحتى وإن كانت لا تحصل إلا في النهاية فهي بداية وبداية حذرية، بداية من عدم «إن تاريخا فلسفيا للفلسفة لا يمكن إقامته لا تحريبا ولا تاريخيا، وإنما صفة عقلانية، أي قلمة ذلك أن هذا التاريخ، حتى وإن كان شت وقائع فهو لا يستمدّها من السرد التاريخي، وإنما يستبسطها من العقل البشري كحفريات فلسفية»¹⁰ لعل هذا هو ما حول للفلسفة النقدية أن تصحح المرحع الفلسفي لكل أولئك الدس تؤول «الفلسفة عددهم، كما يقول كنط سيرة لا تخلو من احتقار، إلى تاريخ للفلسفة»¹¹.

ما من شك أن فلسفة التاريخ الفلسفي للفلسفة لا تجد اكتمالها إلا عند هيكل: فأخيرة الفلسفات هي الفلسفة الأخيرة، إنها نهاية الفلسفة وغاية تاريخ الفلسفة أي مرمى الفلسفات السابقة ونهايتها. «إن الفلسفة عما هي كذلك، فلسفة اليوم، أي آخر الفلسفات،

8. راجع بعد، ص 8

L. Braun - Histoire de la philosophie Paris, Ed. Ophrys, 1973 pp. 205-224

B. Erdmann, Reflexionen Kant zur Kritik der reinen Vernunft Leipzig 1882-1884. Cité par L. Braun / 9 op. cit. p. 212

10. حول الفصل بين النظام المطلق والنظام ارماني للأحداث، التي يودعها نغمة التحريه كناسس لتاريخ قلبي للفلسفة J. C. Grohmann أنهر أيف كتب برون الناسا الذكر من 235 وما بعده.

11. E. Kant - prolegomena à toute métaphysique future Trad. J. Gibelin Paris. Vrin 1974 P. 7

نضم كل ما شجع عمل الاف السنين . إنها نتيجة كل ما سبقها . وعمو الفكر هذا ، إذا نظر إليه تاريخيا ، يكون هو تاريخ الفلسفة إنه تاريخ مراحل النمو التي عرفها الفكر وعابها ، وهو عرض للمحطات والدرجات التي ارتقى حسمها كما نوال في الزمن تمرص الفلسفة نمو الفكر كما هو في ذاته ومن أجل ذاته دون إقحام العوامل الطارئة . وما تاريخ الفلسفة إلا هذا النمو كما تم في الزمن . نعا لذلك فإن هذا التاريخ ينطق مع النسق الفلسفي ويكون هو هو»¹²

إن مرمى تاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها ، تلك الفلسفة التي تتم بوصفها للتاريخ الفلسفي لهذا التاريخ ، وإبرازها لعقل التاريخ . «تستمد الفلسفة أصولها من تاريخ الفلسفة والعكس بالعكس الفلسفة وتاريخ الفلسفة كل منهما مرآة للأخر ودراسة هذا التاريخ هي دراسة للفلسفة ذاتها ، وللمنطق على الخصوص»¹³ هذه المطابقة بين الفلسفة وتاريخها ، لا تعني رد الفلسفة إلى التاريخ التاريخي للفلسفة ، ولا إلى مجرد التاريخ وحده ، وإنما نهدف إلى إقحام التاريخ في الفلسفة ، وإلى جعل درس تاريخ الفلسفة درساً مطولاً للفلسفة «إن دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة للفلسفة ذاتها ، ولا يمكنها أن تكون إلا كذلك»¹⁴ فالنظام الزمني الذي ظهرت وفقه مختلف الفلسفات هو أيضاً نظام منطقي ، وهذا التتابع الضروري ، الذي هو تعاقب الفكر وهو نمو وفق قانونه الذاتي ، يفوق أهمية العلاقة الثانوية التي تربط مختلف الفلسفات بالمجتمعات التي نشأت في حضنها «علاقة التاريخ السياسي بالفلسفة ليست علاقة علّة معلول»¹⁵ . إن التاريخ الفلسفي للفلسفة من حيث هو Erinnerung ، تلك يتم عن طريق وعي انتقائي وموحد يتجاوز مبادئ جميع فلسفات الماضي ويحافظ عليها ، إنه خلاص نظري ولاهوت ينقد الماضي بإدماجه في الحاضر اللاحق ، أي الخالد ، للمعرفة المطلقة «إن هذا التاريخ لا ينكشف كشيء معقول إلا إذا نظرنا إليه كسلسلة من الطواهر ، مترابطة الحلقات ، تنطوي ، وتكشف ، عما هو العقل (.) والفلسفة بالضبط ، لكونها ظاهرة تاريخية ، هي

12) G W F Hegel Leçons sur l'histoire de la philosophie

Introduction Systeme et histoire de la philosophie Trad | Gibelin PARIS Gallimard 8 ed 1954p 109

13) G W F Hegel , cit p 110

14) Ibid p 40

15) Ibid p 44

القادرة على أن تعترف بأن التاريخ لا يحدده «إلا الفكر».¹⁶ إن نحن أخذنا بعين الاعتبار كون فلسفات الماضي، بما اقتضاه تجذرنها في عصر بعينه من عصور التاريخ من حصر وتقييد، تعامل كمجرد مراحل لسوء الفكر، أي للفلسفة، وأن التاريخ، كما يقول هيجل نفسه «لا يقدم لنا حركة أشياء بعيدة عنا، وإنما صيرورتنا نحن، صيرورة معارفنا».¹⁷ لا بد وأن تسائل عما إذا لم يكن التاريخ الفلسفي للفلسفة، في نظر من كان أحد التحسيدات المثلى لأستاذ الفلسفة، هو المبدأ الحقيقي لفلسفة التاريخ.

ليس من شك في أن الافتتان الذي ما فتئت الفلسفة تبعته يكمن فيما تحولته من شعور لدى أصحابها بالتحرك فوق الحوادث العارضة لتاريخ يقطع الجوار. وحتى إن هي اعترفت بالتاريخ وأدمجته في مفهومها، كما هو الأمر عند هيجل، فإنه لا يكون إلا تاريخاً لنمو الماهية، حيث لا يكون الحدث إلا لحظة لحلول العقل، وحيث لا يكون لمنطق التعاقب المعقول أي وجه شبه مع رواية الواقع كما يرويه مجرد السرد التجريبي، وبالأحرى مع سيج العلاقات كما يقيمه التاريخ الاجتماعي للأفكار، ذلك التاريخ الذي يدمج تاريخ الفلسفة ضمن تاريخ محال الإنتاج الثقافي، وعبره، ضمن التاريخ العام، فيكشف هو كذلك عن ضرورة، ولكنها ضرورة من طبيعية مغايرة، إنها ضرورة لا إرادة من خلفها تفرض نفسها على الفكر من خارج بفعل الضغط الآلي للعقل وليس بفعل القوة الساطنية للأسباب والحكمة الخفية. وإن هذا الرقص للتاريخية كشيء مصطنع يند عن العقل ليس إلا قلنا للمطمح الدوعماتي (بالمعنى الكنطي للكلمة) الذي ينشد إقامة الحقيقة التاريخية «دفعة واحدة» عن طريق الاستنباط، أو عن طريق «بناء المفاهيم وتركيبها» على عرار ما يقوم به الرياضيون، وهذا هو مطمح الفلسفة بلا مازع، وهو أن يكشف، قبل كل غمرة، وقبلياً، Lamathemata الأسس النظرية لكل معرفة تحريية ممكنة، والمبادئ المعقولة لكل علم وصعي، ومحمل القول كل تلك الأمور التي يمكننا أن نلقنها وتعلمها دفعة واحدة لأن لنا دوماً معرفة بها، ولأنه يكفيننا لإحراجها أن ننعكف باشاء

16) Ibid p 41

17) Ibid p 30

على فكرنا». ¹⁸ إن مثل هذا الموقف الطموح لا يتنافى مطلقاً مع الرفض الأستقرائي للوصفية التاريخية، بالمعنى الأصلي للكلمة. أي الاستعداد للتفصي التاريخية والبحث التحريبي. الذي يقضي سد الادعاء الذي يطبع «التاريخ الرياضي» أو «الأركيولوجيا التاريخية» كما يمارسها الفلاسفة، ذلك الادعاء الذي يرغم استساض تسلسلات منطقية وإثباتها، ويفترض وصاعة حقه أمام المعطى. وتقبلاً للدراسة المستندلة للملاحظة والتحريب.

هذا الشعور سمو الفلسفة الذي يحول لأحر العلاسفة بان يحس أن له الحق أن يرى إلى مختلف الدراسات التجريبية وإلى من مارسوها، بنوع من التعالي والازدراء مثل ذلك الشاعر الرمزي الذي أحاب عن سؤال في بحث قام به هوري بأن أردأ شاعر رمزي أحوذ ككثير من أحس الروائيين الطبيعيين هذا الشعور له ثمنه: فالقدرة على التأمين والإقرار التي ترتبط باحتلال موقع الهيمه، هي ما يحول دون الإسعاف واليزول إلى حضيض المهام الفكرية البسيطة، وهي غالبا ما تقصي على هؤلاء المهيميين، الذين يحصعون لهيمتهم، بأن يحاطوا السمو النظري بمحدد التلاعب اللفظي لفكر قلما تقلقه معرفة الأشياء.¹⁹ وهذا ما جعل الخطر، الذي تهدد به العلوم التاريخية (وخصوصا السوسولوجيا التي يتم عن طريقها إبحام المجتمعي والسياسي اللذين يستبعدان من محال الثقافة) الفلسفة، أمرا لا يعود لكون تلك العلوم تفتحهم شيئا فشيئا الميادين التي كانت الفلسفة تعرد بها، بقدر ما يرجع إلى كونها تسعى إلى ورس تعريف للفعالية الفكرية تعارض فلسفته الضمنية أو الصريحة، معارضة كلية

١٨) حول هذا المعنى كلمة الريحيات أنظر

M Heidegger Die Frage nach dem ding , zu kants Lehr Von den Transzendentalen Tübingen Niemeyer 1962 pp 53-59

1- لهذا التأثير من الجدة بحيث لا يحومه أوئنت الفلسفة الدس ينسبون إلى فلسفة السوق بأفكث بكثير من إيراد
 2- لأمثال السمو المقتل الذي يقرن بروح الاحقار الظالمين من الدهي أن الفلسفة نفسها محال وأن مختلف الفلاسفة،
 3- التراث الفلسفي الذي ينسبون إليه (وإلا في يومف وإختياره على متغيرين اجتماعيين) يتفاوتون بعدا عن الاستعداد
 4- حي، وهكذا فإن بعض أشكال الفصيميولوجيا والإستيمولوجيا (وخصوصا عند باشر وعلى الأصص عند كاتيليم)
 5- شبه لتجمل الأساس، أو بعض أشكال الفلسفة استجيلة حداثي، هي من دون شئ أقل بعدا عن الاستعداد التاريخي من
 6- مصر. أشكال الاقتصاد (من المواضيع أو التفل من أجل التوفيق أو الترابضي ومن أجل التاريخي أو الشرحي) يقيم كدلت
 7- العلم الاجتماعى إلى قسمين: قسم يصم الاقتصاد الرياضى والآخر يصم الإقتصاد الاجتماعى والتاريخى. كما أنه يقيم كلا

الفلسفة التي تجسدها وظيفة الفيلسوف ووضعيته

يتضمن هذا التعريف نفيًا، إلا أنه ليس نفيًا للمشروع الفلسفي للمعرفة كما يتم في أكثر تحقيقاته سُموعاً (تلك التحقيقات التي ليست هي أكثر ما يبال اعترافاً من طرف الفلاسفة المعروفين)، ولكنه نفي الطرق الفاسدة لتحقيقه، تلك الطرق التي تمهد لها الشروط الاجتماعية للممارسة الفلسفية وتسمح بها: أشهرها إلى استغلال النفوذ الرمزي الذي يخوله الاستناد بالسلطة التي ينطوي عليها لفظ الفلسفة ولقب الفيلسوف، واللجوء إلى استراتيجيات رمزية ترمي إلى محاكاة ما يترتب عن ممارسة الفلسفة عادة وما يرتبط بها كاتحاد المواقف الجدرية أو القدرة على التنبؤ المرتبطة بالتلفظ بالعبارات الخطيرة حول المسائل الهامة

تجمع فلسفات تاريخ الفلسفة، بالرغم من اختلافها، على التأكيد بأن الخطاب الفلسفي لا يمكن أن يرد إلى مجرد التحديدات الاجتماعية إذا كانت هناك مسألة تشبث الفلسفة، بالرغم من حرصها الشديد على إثارة المسائل والمشاكل، ويحرص تاريخ الفلسفة، الذي يثيرها بفعل وجوده ذاته، باستبعادها، فهي مسألة الشروط الاجتماعية لإمكانية الفلسفة والفيلسوف، والنتائج الفلسفية (كالحدود غير الظاهرة) التي تلزم عن هذه الشروط. هذا في حين أن نوعاً من النقد السوسيولوجي الحريص على إبرار الشروط النظرية والعملية للفكر الفلسفي، وأعني المصالح التي تعمل الفلسفة على إعلانها والتي تخدمها الممارسة النظرية، ولكن أيضاً إبرار أطر الفكر التي ترسم للتجربة الفلسفية حدودها وبسيتها وتعطيها تعبيرها، إن هذا النقد السوسيولوجي هو القادر وحده على أن يعطي الفعالية لخلخلة الفرضيات التي تنطوي عليها وظيفة الفيلسوف ووضعيته أي للتاريخ المردوح، الجماعي والفردى، الذي تتولدان عنه.

إن اللامفكر فيه الذي يطوي عليه بل إنتاج فلسفي هو قل كل شيء، اسم الفيلسوف، هذا اللقب الشريف الذي يتصح فيه التدرج الاجتماعي للدراسات، والذي سطوي، في بعض الفصاءات الاجتماعية، كمرنسا وألمانيا اليوم، على قدرة رمزية على الإرشاد

إلى الطرق والتوجيه نحو العقائد، تلك القدرة التي تكون هائلة في بعض الأحيان والتي تظهر، في شكلها الخالص، عندما تمكن من النفاذ أو القدرة على التفصيل المشروع للذين لا يستمدان دعامتها من قوة مضمون العبارات الفلسفية ولا من قيم صدقها.

ها هنا يجد تاريخ حقيقي للمؤسسة الفلسفية كل فعاليتها، لا، كما يعتقد عادة، بقدرته النقدية على إضفاء الطابع النسبي على الفلسفات، ولكن بإبراز كل ما تدين به أكثر أدوات التفكير شيوعاً، كالتصورات والمفاهيم والمشاكل وطرق التصنيف، للشروط الاجتماعية لإنتاجها واستعمالها ولذلك الماضي اللامفكر فيه الذي يلزم الحاضر.⁽²⁰⁾ تتصور الآن الفضل الذي سيكون لتأريخ (على طريقة لوفينخوي) إحدى الأزواج التي استطاعت، عن طريق موضوعات الدروس والإنشاء الفلسفي، أن تفرض نفسها كبنيات ذهنية: أشير ١.٥ على الخصوص لتلك الأزواج (كالزوج: التفسير/الفهم والثقافة/الحضارة الخ...) التي ما زالت تعمل وتجد مكانها في أدمنتنا، بالرغم من أنها لا تتخذ معناها خارجاً عن الأعراف والجداولات، وداخل الجامعة أو الأماكن التي تكون قد تسربت إليها. هذا فضلاً عن مفاهيم الصراع

(20) تكمن إحدى الصعوبات الكبرى التي تعترض التأريخ الاجتماعي في أنه يكون مضطراً لإعادة بناء قضاء الإمكانيات (أي مجموع المواقف المتواجدة) الذي يحدد العمل الفلسفي بالنسبة إليه، أو الذي يجد نفسه محدداً عضوياً بالنسبة إليه. ليس من شك في أن جزءاً كبيراً من هذا القضاء، أي كل ما كان معاصرو الفيلسوف يعتبرونه من المسلمات، يمكن أن يصل مجهولاً إلى الأبد، فيما أنه ظل موضوعاً لم يقتحم، فستفعله الشهادات وتتناهات الروايات. يتعذر علينا استعراض المعلومات الصافية التي ترتبط بالانتماء إلى مجال معين والتي سيستخدمها المعاصرون في قراءة الأعمال الفلسفية كالمعلومات التي تخص المؤسسات - مثل الأكاديميات والمجلات ودور النشر والصحف... أو الأشخاص والعلاقات التي تربط بينهم والمصالحات التي تعرفهم، أو الأفكار والمشكلات المتداولة التي تنتش شعوباً عن طريق التنقل والرواية. عن الجهل بكل ما يشكل «روح العصر» يفتر وحده المؤلفات من واقعيتها فتصح مفتقدة لكل ما يربطها بجداولات العصر - أشير هنا على الخصوص إلى المعاني المجازية للألفاظ - فتفتقر وتحول في انحاء برعة ثقافية فارغة. يصدق على هذا الخصوص بالنسبة لتأريخ الأفكار، بصفة أحص بالنسبة لتأريخ الفلسفة: فذلك المعلومات تنصاعف هنا بفعل قتل النشاط العلمي كحوار يتم في القصة بين «عظام الفلاسفة». والواقع أن ما يروج بين مفلاسفة المعاصرين، أو المتخمين إلى أحقاب متباينة، ليس النصوص الأساسية وحدها، ولكنها عقيدة فلسفية بكاملها وتنتقلها الأوساط الثقافية - كشعارات المدرسة والاستشهادات التي تعمل شتمارات والتقاليد المدرسية وخصوصاً المؤلفات المدرسية، هذا المصدر الذي لا يحرف به والذي يساهم أكثر من غيره في سمع هادي، الرأي لدى جيل من المتعلمين. فليست القراءة وقراءة الكتب إلا وسيلة من بين عد وسائل، وحتى بالنسبة المتراء المحتصين، لتحصيل المعارف التي تنقلها القراءة.

والجدال التي كرسها التقليد الماركسي وعمل على إبقائها وخوّل بها الخلود كمفاهيم التلقائية والمركزية والإرادية، وهي تجسد قصور كثير من المفاهيم الفلسفية التي لا يمكن فصلها عن مجال دلالي، وعن طريقها، عن مجال الصراع.⁽²¹⁾ وبالمثل، ألا تتضح لنا فضائح تحليل الخطاب الفلسفي، وخصوصاً أشكال الألفاظ والأفكار التي تمتع بمرودية رمزية قوية في وسم مقال ما بأنه مقال فلسفي أو في نعت صاحبه بكونه يتوفر «على فكر وروح فلسفية»؟ وهذا التحليل ينبغي أن يمتد، بطبيعة الحال، نحو البحث التاريخي عن شروط تكوين التراث الفلسفي، وعلى الخصوص، شروط نشأة التقنية الفلسفية، وبالأخص ما يتعلق باستعمال اللغة كأداة تعبير، ولكن أيضاً كأداة اكتشاف. سيفيدنا هذا التحليل، على سبيل المثال، في إثبات الفروق التي تميز التوظيف النظري التأملي للاستشراق اللغوي وإدراك لوينات الألفاظ والمحسنات البلاغية عند معظم الفلاسفة في جميع العصور⁽²²⁾ وتفصلها عن توظيفه التاريخي كما مجده عند موس وينفنيست اللذين يستنتقان اللغة كمؤسسة تبلور الخصائص الاجتماعية للمؤسسات.

وهكذا فإنّ عرضنا على الفلاسفة، متضلعين كانوا أم مبتدئين، التاريخ الاجتماعي

(21) امر له ولانته كون ماركس لم يخضع تفكيره لمبادئ، سوسولوجية المعرفة التي ساهم في وضعها، وكون التراث الماركسي، الذي اضطر إلى استعمال سوسولوجية المعرفة استعمالاً جدالياً بدل الاستعمال النقدي، لم يخضع مطلقاً للتحليل العلمي الشروط الاجتماعية لإنتاج النصوص الأساسية وللتأويلات التي تجمع لها وعلى الخصوص التحديدات الاجتماعية للتنافس حول فرض القراءة المشروعة التي تجمع لها كل الفلسفات المشروعة، وهذه أكثر من غيرها، بسبب ما يتمحض عنها مباحياً

(22) هذا الاستعمال للغة، يستوحي ذاته من المقاصد التي تتباين متباين المؤلفين والكتاب، وذلك حسب التمثل العنصري أو الصريح، الذي يكون لديهم عن اللغة والوظائف التي يعطونها إياها في العمل الذي يوظفونها فيه. وهكذا فقد برز الكسندر كويري، على آخر وجه، كيف يدرك اللغة عند هيجل، بما هي فكر متحقق، كنوع من الدجيرة التي تختزن العمل التاريخي للعقل الذي ينبغي استعادته عن طريق إعادة اكتشاف فكر من إبراز مجموع الدلالات (وليس دلالة أساسية أصلية) لتركيبها جدلياً بمجاوزة الاختلافات والفروق.

Cf A Koyré : Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique Paris A Colin 1961, pp.175-204

أما تقصي المعنى الأصيل والأساسي فهذا مسمى هايدغر وأتباعه. ولكن الاستخدام التأملي للغة، في جميع الأحوال، ذلك الاستخدام الذي يمكن أن يجد تبريره من حيث هو أداة اكتشاف يميل على تقديم نفسه كوسيلة لتركيب المفاهيم وإنشاء الواقع، قائماً، على هذا النحو، سواء في عين المنتج أو المستهلك، بوظيفة برهانية، وذلك بمساندة المعلقين الذين غلغوا بشروحيهم اللوينات اللفظية والبلاغية التي صاغها هيجل (بين Meinung رأي و mein لي) أو هايدغر (مثلاً بين denken فكر وبين danken شكر).

للتراث الفلسفي، ذلك التاريخ الذي يملكهم ويسكنهم بمقدار ما يعتقدون أنهم يملكونه، سيكون قد أنحأ لهم فرصة تحليل نفسي حقيقي للفكر الفلسفي، ومكتأهم من تلك فكرهم. وهذا ما كانوا يشدونه على الدوام مقابل ما يمكن أن يطلق عليه الرعة الفلسفية (انتقاماً مما تهتموسا به من رعة سوسولوجية) التي تصر على الاعتقاد بأننا نفلت من قصة التاريخ إذا تجاهلناه، أعتقد أنه لا يمكن تحرير الفكر من وطأة تاريخه إلا شريطة معرفة تاريخ الفكر.

وبالفعل، فإن تاريخاً اجتماعياً حقاً للفلسفة هو الكفيل وحده بأن يصمر التحرر الفعلي من الصعوط الاجتماعية التي لا تقوى عليها مختلف التواريخ الفلسفية التي تهملها وتضعها بين قوسين. أشير هنا على سبيل المثال، للتفاوتات التي ترسخ الأشياء والأدغة، فيما يتعلق بالكتاب والنصوص الأساسية، والموضوعات والأساليب، تلك التفاوتات، التي تصنع الفروق بينها قدرة التمييز الفلسفي (وهي بعد أساسي من أبعاد الفكر الفلسفي) حاملة بعضها في درجة السو والإكثار، والآخر في درجة الإسفاف²³ والسوقة، لكونه أقرب إلى التاريخ في معناه المزدوج، أي من حيث هو شاة، ومن حيث هو تجربة، من حيث هو ملاحظة ومن حيث هو استقراء، أي، أحياناً، لكونه أقرب لما يدعى الرأي. إن الدراسة الموضوعية لشروط إنتاج متجني الخطاب الفلسفي والمستهلكين له، وعلى الخصوص للشروط التي ينبغي أن توفر كي يتمتع هذا الخطاب بمشروعية فلسفية، إن هذه الدراسة ستتيح لنا الفرصة للقضاء على الاعتقاد الذي يعمل على ثقل اللامفكر فيه دون فحص، ذلك الاعتماد الذي تحدده شروط اجتماعية.

إن التفكير في الشروط الاجتماعية للفكر أمر ممكن، وهو سيعطي الإمكانية للفكر بأن يتحرر من الشروط التي تحدده. وهكذا فإن التدكير بالشروط التي يتم فيها التفكير

(٢١) بعد أن عباه فلسفة السوق، شئ استعبد في بعض الأحيان لعت امددة والتحررة أو عت لحدث عن بادي، أن يرجع إلى نشرون ادي كان يسمى «فلسفة سوقين» «كل اندس نحون عن أفلاطون وسقراط ومن في عشرهم»

(L'Esclavage) (٢٢)

١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢٨٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٢، ٢٢٨٣، ٢٢٨٤، ٢٢٨٥، ٢٢٨٦، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٢٨٩، ٢٢٩٠، ٢٢٩١، ٢٢٩٢، ٢٢٩٣، ٢٢٩٤، ٢٢٩٥، ٢٢٩٦، ٢٢٩٧، ٢٢٩٨، ٢٢٩٩، ٢٣٠٠، ٢٣٠١، ٢٣٠٢، ٢٣٠٣، ٢٣٠٤، ٢٣٠٥، ٢٣٠٦، ٢٣٠٧، ٢٣٠٨، ٢٣٠٩، ٢٣١٠، ٢٣١١، ٢٣١٢، ٢٣١٣، ٢٣١٤، ٢٣١٥، ٢٣١٦، ٢٣١٧، ٢٣١٨، ٢٣١٩، ٢٣٢٠، ٢٣٢١، ٢٣٢٢، ٢٣٢٣، ٢٣٢٤، ٢٣٢٥، ٢٣٢٦، ٢٣٢٧، ٢٣٢٨، ٢٣٢٩، ٢٣٣٠، ٢٣٣١، ٢٣٣٢، ٢٣٣٣، ٢٣٣٤، ٢٣٣٥، ٢٣٣٦، ٢٣٣٧، ٢٣٣٨، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠، ٢٣٤١، ٢٣٤٢، ٢٣٤٣، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥، ٢٣٤٦، ٢٣٤٧، ٢٣٤٨، ٢٣٤٩، ٢٣٥٠، ٢٣٥١، ٢٣٥٢، ٢٣٥٣، ٢٣٥٤، ٢٣٥٥، ٢٣٥٦، ٢٣٥٧، ٢٣٥٨، ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، ٢٣٦١، ٢٣٦٢، ٢٣٦٣، ٢٣٦٤، ٢٣٦٥، ٢٣٦٦، ٢٣٦٧، ٢٣٦٨، ٢٣٦٩، ٢٣٧٠، ٢٣٧١، ٢٣٧٢، ٢٣٧٣، ٢٣٧٤، ٢٣٧٥، ٢٣٧٦، ٢٣٧٧، ٢٣٧٨، ٢٣٧٩، ٢٣٨٠، ٢٣٨١، ٢٣٨٢، ٢٣٨٣، ٢٣٨٤، ٢٣٨٥، ٢٣٨٦، ٢٣٨٧، ٢٣٨٨، ٢٣٨٩، ٢٣٩٠، ٢٣٩١، ٢٣٩٢، ٢٣٩٣، ٢٣٩٤، ٢٣٩٥، ٢٣٩٦، ٢٣٩٧، ٢٣٩٨، ٢٣٩٩، ٢٤٠٠، ٢٤٠١، ٢٤٠٢، ٢٤٠٣، ٢٤٠٤، ٢٤٠٥، ٢٤٠٦، ٢٤٠٧، ٢٤٠٨، ٢٤٠٩، ٢٤١٠، ٢٤١١، ٢٤١٢، ٢٤١٣، ٢٤١٤، ٢٤١٥، ٢٤١٦، ٢٤١٧، ٢٤١٨، ٢٤١٩، ٢٤٢٠، ٢٤٢١، ٢٤٢٢، ٢٤٢٣، ٢٤٢٤، ٢٤٢٥، ٢٤٢٦، ٢٤٢٧، ٢٤٢٨، ٢٤٢٩، ٢٤٣٠، ٢٤٣١، ٢٤٣٢، ٢٤٣٣، ٢٤٣٤، ٢٤٣٥، ٢٤٣٦، ٢٤٣٧، ٢٤٣٨، ٢٤٣٩، ٢٤٤٠، ٢٤٤١، ٢٤٤٢، ٢٤٤٣، ٢٤٤٤، ٢٤٤٥، ٢٤٤٦، ٢٤٤٧، ٢٤٤٨، ٢٤٤٩، ٢٤٥٠، ٢٤٥١، ٢٤٥٢، ٢٤٥٣، ٢٤٥٤، ٢٤٥٥، ٢٤٥٦، ٢٤٥٧، ٢٤٥٨، ٢٤٥٩، ٢٤٦٠، ٢٤٦١، ٢٤٦٢، ٢٤٦٣، ٢٤٦٤، ٢٤٦٥، ٢٤٦٦، ٢٤٦٧، ٢٤٦٨، ٢٤٦٩، ٢٤٧٠، ٢٤٧١، ٢٤٧٢، ٢٤٧٣، ٢٤٧٤، ٢٤٧٥، ٢٤٧٦، ٢٤٧٧، ٢٤٧٨، ٢٤٧٩، ٢٤٨٠، ٢٤٨١، ٢٤٨٢، ٢٤٨٣، ٢٤٨٤، ٢٤٨٥، ٢٤٨٦، ٢٤٨٧، ٢٤٨٨، ٢٤٨٩، ٢٤٩٠، ٢٤٩١، ٢٤٩٢، ٢٤٩٣، ٢٤٩٤، ٢٤٩٥، ٢٤٩٦، ٢٤٩٧، ٢٤٩٨، ٢٤٩٩، ٢٥٠٠، ٢٥٠١، ٢٥٠٢، ٢٥٠٣، ٢٥٠٤، ٢٥٠٥، ٢٥٠٦، ٢٥٠٧، ٢٥٠٨، ٢٥٠٩، ٢٥١٠، ٢٥١١، ٢٥١٢، ٢٥١٣، ٢٥١٤، ٢٥١٥، ٢٥١٦، ٢٥١٧، ٢٥١٨، ٢٥١٩، ٢٥٢٠، ٢٥٢١، ٢٥٢٢، ٢٥٢٣، ٢٥٢٤، ٢٥٢٥، ٢٥٢٦، ٢٥٢٧، ٢٥٢٨، ٢٥٢٩، ٢٥٣٠، ٢٥٣١، ٢٥٣٢، ٢٥٣٣، ٢٥٣٤، ٢٥٣٥، ٢٥٣٦، ٢٥٣٧، ٢٥٣٨، ٢٥٣٩، ٢٥٤٠، ٢٥٤١، ٢٥٤٢، ٢٥٤٣، ٢٥٤٤، ٢٥٤٥، ٢٥٤٦، ٢٥٤٧، ٢٥٤٨، ٢٥٤٩، ٢٥٥٠، ٢٥٥١، ٢٥٥٢، ٢٥٥٣، ٢٥٥٤، ٢٥٥٥، ٢٥٥٦، ٢٥٥٧، ٢٥٥٨، ٢٥٥٩، ٢٥٦٠، ٢٥٦١، ٢٥٦٢، ٢٥٦٣، ٢٥٦٤، ٢٥٦٥، ٢٥٦٦، ٢٥٦٧، ٢٥٦٨، ٢٥٦٩، ٢٥٧٠، ٢٥٧١، ٢٥٧٢، ٢٥٧٣، ٢٥٧٤، ٢٥٧٥، ٢٥٧٦، ٢٥٧٧، ٢٥٧٨، ٢٥٧٩، ٢٥٨٠، ٢٥٨١، ٢٥٨٢، ٢٥٨٣، ٢٥٨٤، ٢٥٨٥، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧، ٢٥٨٨، ٢٥٨٩، ٢٥٩٠، ٢٥٩١، ٢٥٩٢، ٢٥٩٣، ٢٥٩٤، ٢٥٩٥، ٢٥٩٦، ٢٥٩٧، ٢٥٩٨، ٢٥٩٩، ٢٦٠٠، ٢٦٠١، ٢٦٠٢، ٢٦٠٣، ٢٦٠٤، ٢٦٠٥، ٢٦٠٦، ٢٦٠٧، ٢٦٠٨، ٢٦٠٩، ٢٦١٠، ٢٦١١، ٢٦١٢، ٢٦١٣، ٢٦١٤، ٢٦١٥، ٢٦١٦، ٢٦١٧، ٢٦١٨، ٢٦١٩، ٢٦٢٠، ٢٦٢١، ٢٦٢٢، ٢٦٢٣، ٢٦٢٤، ٢٦٢٥، ٢٦٢٦، ٢٦٢٧، ٢٦٢٨، ٢٦٢٩، ٢٦٣٠، ٢٦٣١، ٢٦٣٢، ٢٦٣٣، ٢٦٣٤، ٢٦٣٥، ٢٦٣٦، ٢٦٣٧، ٢٦٣٨، ٢٦٣٩، ٢٦٤٠، ٢٦٤١، ٢٦٤٢، ٢٦٤٣، ٢٦٤٤، ٢٦٤٥، ٢٦٤٦، ٢٦٤٧، ٢٦٤٨، ٢٦٤٩، ٢٦٥٠، ٢٦٥١، ٢٦٥٢، ٢٦٥٣، ٢٦٥٤، ٢٦٥٥، ٢٦٥٦، ٢٦٥٧، ٢٦٥٨، ٢٦٥٩، ٢٦٦٠، ٢٦٦١، ٢٦٦٢، ٢٦٦٣، ٢٦٦٤، ٢٦٦٥، ٢٦٦٦، ٢٦٦٧، ٢٦٦٨، ٢٦٦٩، ٢٦٧٠، ٢٦٧١، ٢٦٧٢، ٢٦٧٣، ٢٦٧٤، ٢٦٧٥، ٢٦٧٦، ٢٦٧٧، ٢٦٧٨، ٢٦٧٩، ٢٦٨٠، ٢٦٨١، ٢٦٨٢، ٢٦٨٣، ٢٦٨٤، ٢٦٨٥، ٢٦٨٦، ٢٦٨٧، ٢٦٨٨، ٢٦٨٩، ٢٦٩٠، ٢٦٩١، ٢٦٩٢، ٢٦٩٣، ٢٦٩٤، ٢٦٩٥، ٢٦٩٦، ٢٦٩٧، ٢٦٩٨، ٢٦٩٩، ٢٧٠٠، ٢٧٠١، ٢٧٠٢، ٢٧٠٣، ٢٧٠٤، ٢٧٠٥، ٢٧٠٦، ٢٧٠٧، ٢٧٠٨، ٢٧٠٩، ٢٧١٠، ٢٧١١، ٢٧١٢، ٢٧١٣، ٢٧١٤، ٢٧١٥، ٢٧١٦، ٢٧١٧، ٢٧١٨، ٢٧١٩، ٢٧٢٠، ٢٧٢١، ٢٧٢٢، ٢٧٢٣، ٢٧٢٤، ٢٧٢٥، ٢٧٢٦، ٢٧٢٧، ٢٧٢٨، ٢٧٢٩، ٢٧٣٠، ٢٧٣١، ٢٧٣٢، ٢٧٣٣، ٢٧٣٤، ٢٧٣٥، ٢٧٣٦، ٢٧٣٧، ٢٧٣٨، ٢٧٣٩، ٢٧٤٠، ٢٧٤١، ٢٧٤٢، ٢٧٤٣، ٢٧٤٤، ٢٧٤٥، ٢٧٤٦، ٢٧٤٧، ٢٧٤٨، ٢٧٤٩، ٢٧٥٠، ٢٧٥١، ٢٧٥٢، ٢٧٥٣، ٢٧٥٤، ٢٧٥٥، ٢٧٥٦، ٢٧٥٧، ٢٧٥٨، ٢٧٥٩، ٢٧٦٠، ٢٧٦١، ٢٧٦٢، ٢٧٦٣، ٢٧٦٤، ٢٧٦٥، ٢٧٦٦، ٢٧٦٧، ٢٧٦٨، ٢٧٦٩، ٢٧٧٠، ٢٧٧١، ٢٧٧٢، ٢٧٧٣، ٢٧٧٤، ٢٧٧٥، ٢٧٧٦، ٢٧٧٧، ٢٧٧٨، ٢٧٧٩، ٢٧٨٠، ٢٧٨١، ٢٧٨٢، ٢٧٨٣، ٢٧٨٤، ٢٧٨٥، ٢٧٨٦، ٢٧٨٧، ٢٧٨٨، ٢٧٨٩، ٢٧٩٠، ٢٧٩١، ٢٧٩٢، ٢٧٩٣، ٢٧٩٤، ٢٧٩٥، ٢٧٩٦، ٢٧٩٧، ٢٧٩٨، ٢٧٩٩، ٢٨٠٠، ٢٨٠١، ٢٨٠٢، ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥، ٢٨٠٦، ٢٨٠٧، ٢٨٠٨، ٢٨٠٩، ٢٨١٠، ٢٨١١، ٢٨١٢، ٢٨١٣، ٢٨١٤، ٢٨١٥، ٢٨١٦، ٢٨١٧، ٢٨١٨، ٢٨١٩، ٢٨٢٠، ٢٨٢١، ٢٨٢٢، ٢٨٢٣، ٢٨٢٤، ٢٨٢٥، ٢٨٢٦، ٢٨٢٧، ٢٨٢٨، ٢٨٢٩، ٢٨٣٠، ٢٨٣١، ٢٨٣٢، ٢٨٣٣، ٢٨٣٤، ٢٨٣٥، ٢٨٣٦، ٢٨٣٧، ٢٨٣٨، ٢٨٣٩، ٢٨٤٠، ٢٨٤١، ٢٨٤٢، ٢٨٤٣، ٢٨٤٤، ٢٨٤٥، ٢٨٤٦، ٢٨٤٧، ٢٨٤٨، ٢٨٤٩، ٢٨٥٠، ٢٨٥١، ٢٨٥٢، ٢٨٥٣، ٢٨٥٤، ٢٨٥٥، ٢٨٥٦، ٢٨٥٧، ٢٨٥٨، ٢٨٥٩، ٢٨٦٠، ٢٨٦١، ٢٨٦٢، ٢٨٦٣، ٢٨٦٤، ٢٨٦٥، ٢٨٦٦، ٢٨٦٧، ٢٨٦٨، ٢٨٦٩، ٢٨٧٠، ٢٨٧١، ٢٨٧٢، ٢٨٧٣، ٢٨٧٤، ٢٨٧٥، ٢٨٧٦، ٢٨٧٧، ٢٨٧٨، ٢٨٧٩، ٢٨٨٠، ٢٨٨١، ٢٨٨٢، ٢٨٨٣، ٢٨٨٤، ٢٨٨٥، ٢٨٨٦، ٢٨٨٧، ٢٨٨٨، ٢٨٨٩، ٢٨٩٠، ٢٨٩١، ٢٨٩٢، ٢٨٩٣، ٢٨٩٤، ٢٨٩٥، ٢٨٩٦، ٢٨٩٧، ٢٨٩٨، ٢٨٩٩، ٢٩٠٠، ٢٩٠١، ٢٩٠٢، ٢٩٠٣، ٢٩٠٤، ٢٩٠٥، ٢٩٠٦، ٢٩٠٧، ٢٩٠٨، ٢٩٠٩، ٢٩١٠، ٢٩١١، ٢٩١٢، ٢٩١٣، ٢٩١٤، ٢٩١٥، ٢٩١٦، ٢٩١٧، ٢٩١٨، ٢٩١٩، ٢٩٢٠، ٢٩٢١، ٢٩٢٢، ٢٩٢٣، ٢٩٢٤، ٢٩٢٥، ٢٩٢٦، ٢٩٢٧، ٢٩٢٨، ٢٩٢٩، ٢٩٣٠، ٢٩٣١، ٢٩٣٢، ٢٩٣٣، ٢٩٣٤، ٢٩٣٥، ٢٩٣٦، ٢٩٣٧، ٢٩٣٨، ٢٩٣٩، ٢٩٤٠، ٢٩٤١، ٢٩٤٢، ٢٩٤٣، ٢٩٤٤، ٢٩٤٥، ٢٩٤٦، ٢٩٤٧، ٢٩٤٨، ٢٩٤٩، ٢٩٥٠، ٢٩٥١، ٢٩٥٢، ٢٩٥٣، ٢٩٥٤، ٢٩٥٥، ٢٩٥٦، ٢٩٥٧، ٢٩٥٨، ٢٩٥٩، ٢٩٦٠، ٢٩٦١، ٢٩٦٢، ٢٩٦٣، ٢٩٦٤، ٢٩٦٥، ٢٩٦٦، ٢٩٦٧، ٢٩٦٨، ٢٩٦٩، ٢٩٧٠، ٢٩٧١، ٢٩٧٢، ٢٩٧٣، ٢٩٧٤، ٢٩٧٥، ٢٩٧٦، ٢٩٧٧، ٢٩٧٨، ٢٩٧٩، ٢٩٨٠، ٢٩٨١، ٢٩٨٢، ٢٩٨٣، ٢٩٨٤، ٢٩٨٥، ٢٩٨٦، ٢٩٨٧، ٢٩٨٨، ٢٩٨٩، ٢٩٩٠، ٢٩٩١، ٢٩٩٢، ٢٩٩٣، ٢٩٩٤، ٢٩٩٥، ٢٩٩٦، ٢٩٩٧، ٢٩٩٨، ٢٩٩٩، ٣٠٠٠، ٣٠٠١، ٣٠٠٢، ٣٠٠٣، ٣٠٠٤، ٣٠٠٥، ٣٠٠٦، ٣٠٠٧، ٣٠٠٨، ٣٠٠٩، ٣٠١٠، ٣٠١١، ٣٠١٢، ٣٠١٣، ٣٠١٤، ٣٠١٥، ٣٠١٦، ٣٠١٧، ٣٠١٨، ٣٠١٩، ٣٠٢٠، ٣٠٢١، ٣٠٢٢، ٣٠٢٣، ٣٠٢٤، ٣٠٢٥، ٣٠٢٦، ٣٠٢٧، ٣٠٢٨، ٣٠٢٩، ٣٠٣٠، ٣٠٣١، ٣٠٣٢، ٣٠٣٣، ٣٠٣٤، ٣٠٣٥، ٣٠٣٦، ٣٠٣٧، ٣٠٣٨، ٣٠٣٩، ٣٠٤٠، ٣٠٤١، ٣٠٤٢، ٣٠٤٣، ٣٠٤٤، ٣٠٤٥، ٣٠٤٦، ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩، ٣٠٥٠، ٣٠٥١، ٣٠٥٢، ٣٠٥٣، ٣٠٥٤، ٣٠٥٥، ٣٠٥٦، ٣٠٥٧، ٣٠٥٨، ٣٠٥٩، ٣٠٦٠، ٣٠٦١، ٣٠٦٢، ٣٠٦٣، ٣٠٦٤، ٣٠٦٥، ٣٠٦٦، ٣٠٦٧، ٣٠٦٨، ٣٠٦٩، ٣٠٧٠، ٣٠٧١، ٣٠٧٢، ٣٠٧٣، ٣٠٧٤، ٣٠٧٥، ٣٠٧٦، ٣٠٧٧، ٣٠٧٨، ٣٠٧٩، ٣٠٨٠، ٣٠٨١، ٣٠٨٢، ٣٠٨٣، ٣٠٨٤، ٣٠٨٥، ٣٠٨٦، ٣٠٨٧، ٣٠٨٨، ٣٠٨٩، ٣٠٩٠، ٣٠٩١، ٣٠٩٢، ٣٠٩٣، ٣٠٩٤، ٣٠٩٥، ٣٠٩٦، ٣٠٩٧، ٣٠٩٨، ٣٠٩٩، ٣١٠٠، ٣١٠١، ٣١٠٢، ٣١٠٣، ٣١٠٤، ٣١٠٥، ٣١٠٦، ٣١٠٧، ٣١٠٨، ٣١٠٩، ٣١١٠، ٣١١١، ٣١١٢، ٣١١٣، ٣١١٤، ٣١١٥، ٣١١٦، ٣١١٧، ٣١١٨، ٣١١٩، ٣١٢٠، ٣١٢١، ٣١٢٢، ٣١٢٣، ٣١٢٤، ٣١٢٥، ٣١٢٦، ٣١٢٧، ٣١٢٨، ٣١٢٩، ٣١٣٠، ٣١٣١، ٣١٣٢، ٣١٣٣، ٣١٣٤، ٣١٣٥، ٣١٣٦، ٣١٣٧، ٣١٣٨، ٣١٣٩، ٣١٤٠، ٣١٤١، ٣١٤٢، ٣١٤٣، ٣١٤٤، ٣١٤٥، ٣١٤٦، ٣١٤٧، ٣١٤٨، ٣١٤٩، ٣١٥

الفلسفي، سواء تعلق الأمر بالتقاليد المدرسية أو بانعلاق العلم الأكاديمي على ذاته. بأسواقه المصونة وزبائنه المطمئنين، أو، بشكل أوسع، بالابتعاد عن الضروريات والحاجات الملحة من كل نوع، إن هذا التذكير لا علاقة له بفصح الحدال الاجتماعي. ذلك الفصح الذي يكفي فيه إصفاء طابع النسبية على كل إنتاج ثقافي إنه أداة حدال علمي. وهو جدال يوجه أولاً وقبل كل شيء، ضد ما يمارسه ويهدف إلى إدكاء حدة الوعي بالحدود التي تفرضها على الفكر الشروط الاجتماعية للإنتاج، مثل مختلف أشكال الوهم بغياب الحدود، سواء تعلق الأمر بوهم التحرر وعدم الخضوع للشروط الاجتماعية، أو تنحاهل الحدود الكامنة في العلاقة اللاعملية بالعمل. يعلم أن أحد الأسباب الأساسية للخطأ في الفلسفة والعلوم الاجتماعية يرجع إلى كون الدارس يُسقط على دراسته علاقة اجتماعية موضوع الدراسة لا معكراً فيها²⁴ وإمكانتنا أن نبين، على سبيل المثال، أن من مصالح التأويل أن يستقل من الرؤية التي تكون لدى الفلاسفة الجامعيين عن الجامعة إلى فلسفتهم، أو أن ينتقل على العكس من ذلك، من فلسفتهم إلى نظرتهم إلى الجامعة. إلا أن مرد أكبر الأخطاء وأقواها يعود بكل بساطة إلى العلاقة بالعالم والعمل والممارسة، التي يؤدي إليها أن يكون المرء قادراً على أن يستعد عن العالم وعن العمل كي يفكر فيهما : وبالفعل فمثلاً أن العقل عند كُط يرجع مبادئ أحكامه، لا إلى العقل ذاته وإنما إلى طبيعة موضوعاته، فإن الفكر الذي يدعي معرفة الممارسة والعمل، ما دام يجهل ذاته في حقيقتها، سيظل يعتبر العمل مصدر العلاقة العارفة بالعمل

إن علم المؤسسات يعذي الحدال العلمي ضد المفعولات المضادة للعلم التي تتولد عن ضغوط المؤسسة ويدعمه. وإذا كان من المستبعد أن يتمكن من التحرر التام من النفوذ والرقابة اللذين تمارسهما المؤسسات، فإنه يسعى. على الأقل، إلى أن يذكي حدة الوعي بكل ما يجعل كثيراً من الممارسات والأفكار، التي تظن نفسها حرة طليقة، تدور، فعلياً حول الآليات

24) حاولت بهذه الكيفية أن أس كيف يصمم كُط في نقد ملكة الحكم، وتحت صرح السيوي الصوري خطاطاً حلقياً حيث يجد علاقة الرقص المزدوج «للمستندل» و«الراقي» للبربرية الشعة وللرهافة الأرستقراطية، التي تعدد علاقة الجماعة التي ينتمي إليها «الشعب» و«الأرستقراطية» أنظر

التي تتحكم في مجال الإنتاج الثقافي، وبالتالي حول كل تاريخ الصراعات التي تكون هي أثرها الموضوعي، وتاريخ المصالح التي تبدو في أغلب الأحيان مرهقة والتي ترتبط باتخاذ موقع معين في هذا المجال²⁵. وهكذا فشريطة أن يجارف الفلاسفة بإعادة النظر في اللعبة الفلسفية ذاتها (تلك اللعبة التي يرتبط بها وجودهم بما هم كذلك) وأن يعرضوها للخطر أو أن يجازفوا بإعادة النظر في مساهمتهم المشروعة في تلك اللعبة، سيصبح بإمكانهم أن يضمروا حريتهم إزاء كل ما يحول لهم أن يطلقوا على أنفسهم فلاسفة، وأن يفكروا فيها بما هم كذلك.

(25) انظر على سبيل المثال

P Bourdieu L'Ontologie politique de Martin Heidegger Acte de la recherche en sciences sociales 6
no 1975 pp 109 156

في السُّلطة الرَّمْزيّة*

وُضِعَ هذا الصُّ عَقَبَ محاولة لتقديم مجموعة من الأبحاث حول الرمزية symbolisme، وذلك في ظروف مدرسية خاصة تتعلق بمحاضرة أقيمت في جامعة أحسية (جامعة شيكاغو في أبريل 73)، لذا لا ينبغي اعتباره تأريخاً، ولو مدرسياً، للنظريات التي صيغت حول الرمزية، كما لا ينبغي النظر إليه بالأولى، كتركيب شبه هيجلي بر مختلف الخطوات التي مرت بها الرمزية عبر سلسلة من المجاورات المتعاقبة إلى أن بلغت « النظرية النهائية المكتملة».

إذا كانت « هجرة الأفكار»، فلما تتم، كما يقول ماركس، دون أن تعقد تلك الأفكار من قيمتها، فذلك لأنها، تنصل الإنتاج الثقافي عن سطوة الأطر المرجعية النظرية التي تحدت بالنسبة إليها، وعياً أو بدون وعي، وأعني عن محال الإنتاج الموسوم بأسماء، بعينها وترعات فكرية لا يساهم في تحديد ما بقدر ما تسهم هي في تعيينه لذا فإن ظروف الهجرة تتطلب، سوع من الحدة، إبراز الأطر المرجعية التي قد لا تنصح في الظروف العادية ولعل من نافلة لقول التذكير بأن إعادة هذا المستوح إلى موطنه الأصلي بسناً عنه خطر شديد، إذ ربما جعلنا سقط في نوع من السد، تة والتسيط، كما قد تتولد عنه محاطر عظمى ما دام يمكن أداة لثناء الموضوعية

*) Sur le pouvoir symbolique, in *Annales*, E.S.C. N° 3 M 177

وبالرغم من ذلك، فلن يكون من غير المفيد، في مجال أصبح ينظر إلى السلطة فيه كما لو كانت شائعة دائعة لا يخلو منها مكان، مثلما كان الاعتراف بها مرفوضاً في وقت آخر، حتى حينما كانت تنهر الأعين، فلن يكون من غير المفيد إذن التذكير بأن علينا أن نعرف كيف نكشف عن السلطة وبالضبط حيث تبدو أقل ظهوراً وحين لا يابه بها مطلقاً، أي حيث يعترف بها. ولكن هذا لا يعني أن علينا أن نجعل منها « دائرة يحل مركزها في كل شيء دون أن يحل في شيء »، إذ أن هذه كيفية أخرى لإلغائها والقضاء عليها: ذلك أن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يابون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها.

1. « المنظومات الرمزية » (الفن والدين واللغة) من حيث هي بنيات تعطي

للعالم بنيته

ينظر التقليد الكنطي الجديد (هوبلت كاسيرر، أو كما هو في شكله الأميركي عند سابير ووف فيما يتعلق باللغة) إلى مختلف العوالم الرمزية، من أسطورة ولغة وفن وعلم: كأدوات للمعرفة لبناء عالم الموضوعات وتركيبها، أي «كأشكال رمزية»، معترفاً، كما يقول ماركس في أطروحته حول فيورباخ، «بالمظهر الفعال للمعرفة». لا يحيد بانوفسكي عن هذا المنحى، وإن كان مرماه تاريخياً فهو يفهم المنظور كشكل تاريخي دون أن يذهب، بالرغم من ذلك، إلى إعادة بناء الشروط الاجتماعية لإنتاجه.

أما دوركهام فهو يضع نفسه صراحة ضمن التقليد الكنطي. ومع ذلك فبحكم أنه يسعى إلى إيجاد حل «وضعي» و «تجريبي» لمشكل المعرفة، ليتفادى ثنائية القبلية والتجريبية. فإنه يضع أسس سوسولوجيا الأشكال الرمزية (سيصرح كاسيرر بأنه يستعمل مفهوم الشكل الرمزي كمقابل لأشكال التصنيف. * وستكشف أشكال التصنيف مع دوركهام عن أن تكون أشكال كلية ترنسندنالية لتصبح (كما هو الشأن عند بانوفسكي) أشكالاً اجتماعية.

(* راجع أرنست كاسيرر أسطورة الدولة

(1) تشير هنا إلى المعنى الاشتقاقي للكلمة الإغريقية كاتيفو رايستاي كما ينه إليه هايدغر: فهي تعني توجيه الاهتمام أمام المعمور. كما تشير، في ذات الوقت، لمصطلح القراءة وهو أوضح مثال عن المقولات (كاطيغورياس) الاجتماعية.

وأعني أشكالاً اعتبارية (تتعلق فقط بمجموعة بعينها) لكنها تشرط اجتماعياً.¹
يتحدد المعنى الموضوعي للعالم، في هذا التقليد المثالي، عن طريق إجماع الذات
التي تعطي للعالم بيبته (sensus=consensus)

2. «المنظومات الرمزية» كبنيات تستدعي تحليلاً بنوياً

يشكل التحليل السيوي الأداة المنهجية التي تسمح بتحقيق مطامح الكنتية الجديدة،
ودلت بإدراك المنطق البوعي الذي يتحكم في كل شكل من الأشكال الرمزية: يتبع التحليل
السيوي قراءة لا تحيل الأسطورة لغير ذاتها محققاً بذلك أمنية شيلنغ. وهو يسعى إلى إبراز البنية
التي تتحكم في كل إنتاج رمزي. غير أن التقليد السيوي، على عكس التقليد الكنتي الجديد،
الذي كان يلج على الفعلية المنتجة الخلاقة للبوعي، يفصل الإلحاح على التحليل البنيوي
للبنيات. يتحلى هذا تحليلاً واضحاً في الكيفية التي يتمثل بها موسور اللغة ضمن التقليد. فهو،
إذ ينظر إليها كنظام بنوي، يعتبرها شرطاً لفهم الكلام وواسطة ضرورية لتفسير العلاقة الثابتة
التي تربط الصوت بالمعنى (وعندما يميز بانوفسكي بين الأيكولوجيا والإكتوغرافيا، وهو التمييز
الذي يوافق الفصل البنيوي بين الفنولوجيا والفوتيك، فإنه لا يحدد عن هذا التقليد).

□ الاستخلاص الأول

لا يمكن «للمنظومات الرمزية»، باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل، أن تمارس سلطة
وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات. إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء
الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي: فالمعنى المباشر للعالم (والعالم الاجتماعي على
الخصوص) يفترض ما يدعوه دوركهام المحافظة المنطقية وأعني «مفهوماً متجاسداً عن الرمان
والمكان والعدد والعلة، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تفهم فيما بينها». يعود الفصل
لدوركهام ولراديكلاف براون فيما بعد الذي يعتبر أن مرد «التضامن الاجتماعي» الاشتراك في
دات المنظومة الرمزية لكونه أبرز الوظيفة الاجتماعية (بالمعنى السيوي الوظيفي) للرمزية.
وهي وظيفة سياسية لا تقتصر على وظيفة التواصل التي يتحدث عنها السيويون، فالمرور هي
أدوات «التضامن الاجتماعي» بلا مازع² ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل، فهي تخول

(*) ارجع تحليل دوركهام للأعداد

الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساساً في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. والتضامن «المطقي» شرط للتضامن «الأخلاقي».²

3. الإنتاجات الرمزية كأدوات هيمنة

يُغلي التقليد الماركسي من شأن الوظائف السياسية «للمنظومات الرمزية» وذلك على حساب نيتها المنطقية ووظيفتها المعرفية (هذا بالرغم من أن أنجلر يتحدث فيما يخص العانون عن «التعبير عن النظام») هذه الوظيفة (التي لا علاقة لها بالسيوية الوظيفية التي يقول بها دوركهيم أو رادكلايف براون) تمكن من تفسير الإنتاجات الرمزية بردها إلى مصلح الطبقة السائدة. وفي مقابل الأسطورة، التي هي منتج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها، تخدم الإيديولوجيات المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة (لكونها تضم التواصل المباشر بين جميع أعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات)، وهي تساهم بهذا في خلق التكتل الوهمي لأفراد المجتمع في مجموعة وشكل 5 (الوعي الخاطئ)، الطبقات المسودة، وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم وذلك بإقرار الفروق (وإقامة المراتب) وتبريرها. تنبع الثقافة السائدة مفعولها الإيديولوجي بتعليق وطبقة التقسيم وإحفاظها تحت قناع وظيفة التواصل والثقافة الموحدة (وسيلة التواصل) هي ذاتها الثقافة الفاصلة المقسمة (أداة التمايز) التي تبرر العوارق بإرغامها مختلف الثقافات (التي تعتبر ثقافات دنيا) أن تتحدد بمدى ابتعادها عن الثقافة السائدة.

□ الاستخلاص الثاني

ضد جميع أشكال الخطأ الذي يتمثل في رد علاقات القوة والنزاع إلى علاقات تواصل، لا يكفي أن نذكر بأن علاقات التواصل هي دوماً علاقات سلطة تتوقف، شكلاً

(2) يسلم نيقديف مسؤولوحي الحديد (شونر، ستر، سرجي) وكذا بعض أشكال «مسيحية الإنثولوجية» نفس المسلمات وذلك لكونها تستمد مسألة الشروع الاجتماعية لإمكانية التجربة انحصاراً للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص)، وأسس التجربة، «عالم اجتماعي كمرطبي»

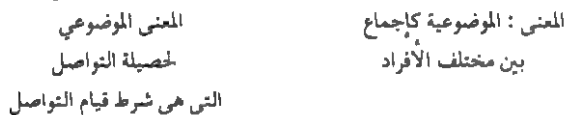
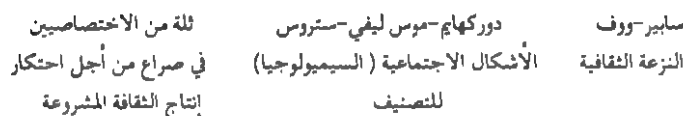
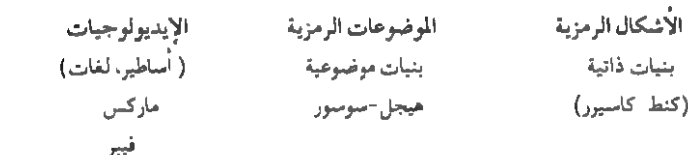
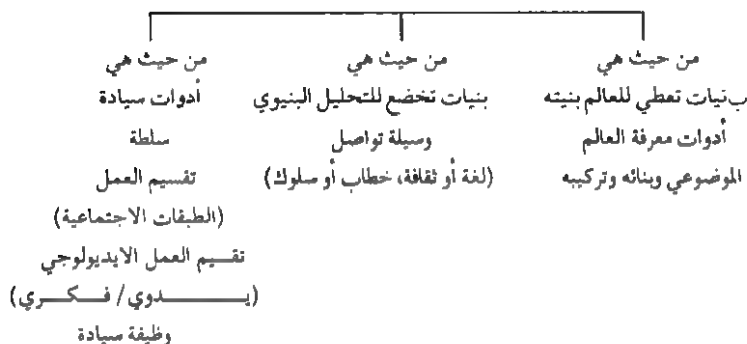
ومصمونها، على السلطة المادية أو الرمزية التي تشكل رصيد الأعضاء (أو المؤسسات) الذين يدخلون في هذه العلاقات التي يمكنها، كما في الهبة أو السوتلاتش، أن تسمح بتوفير رصيد من السلطة الرمزية إن المنظومات الرمزية، بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل سياقات تخص العالم لنيات، تؤدي وظيفتها الأساسية من حيث هي أدوات لفرض السادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في صمان هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي)، وذلك عندما تفقد لنجدها وتطعيم علاقات القوة والغلبة التي تؤسسها مساهمة بذلك في «مؤالعة المسودين» على حد تعبير فير.

تدخل مختلف الطبقات، والفئات التي تتفرع عنها، في صراع رمزي للعمل على فرض التصور عن العالم الاجتماعي الذي يكون أكثر ملاءمة لمصالحها، في حين أن مجال اتخاذ المواقف الإيديولوجية يقوم بإعادة إنتاج مجال الأوضاع الاجتماعية وإعطائه شكلا معياريا³ وبإستطاعتها أن تدخل في ذلك الصراع، إن مباشرة، من خلال الممارسات الرمزية التي تعرفها الحياة اليومية، أو بالتفويض، عبر الصراع الذي ينأصه المختصون في الإنتاج الرمزي (الذين يقصون وقتهم بكامله في الإنتاج) بعضهم لبعض، والذي يدور حول احتكار العنف الرمزي المشروع (فير)، وأعني سلطة سائر أدوات اعتبارية لمعرفة الواقع الاجتماعي والتعبير عنه (إلا أن اعتبارية هذه الأدوات تظل مجهولة). يشكل مجال الإنتاج الرمزي عالما مصغرا للصراع الرمزي الذي يدور بين الطبقات، فعندما يخدم المنتجون مصالحهم الخاصة في الصراع الذي يدور داخل مجال الإنتاج فإنهم يخدمون مصالح الجماعات الخارجية عن ذلك المجال

تشكل الطبقة السائدة مكان الصراع من أجل فرض مراتب مادية التراتب الاجتماعي. فالعناصر السائدة، التي تركز سلطتها على رأس مالها الاقتصادي، ترمي إلى فرض مشروعية سيادتها، إما عن طريق إنتاجها الرمزي، أو بفضل أولئك الذين يدافعون عن (3) المواقف الإيديولوجية التي يتبعها أصحاب السيادة هي استراتيجيات لإعادة الإنتاج تسعى داخل أنظمة وحدها إلى إعادة الإنتاج من وجهة السادة الطبقة

إيديولوجيا المحافظة، والدين لا يخدمون مصالح الفئات السائدة إلا فضلا عن ذلك الدفاع ويهددون على الدوام بأن يجعلوا سلطة تحديد العالم الاجتماعي (تلك السلطة التي توكل إليهم) تعمل لصالحهم. أما الفئة المسودة (من رجال دين و «مثقفين» و «فنانين» حسب العصور) فهي تسعى دوماً إلى أن تضع رأسمالها الخاص الذي يخول لها المكانة التي تحتلها، في قمة مراتب مبادئ التراتب الاجتماعي.

الأدوات الرمزية



سوسولوجية الأشكال الرمزية. مساهمة
السلطة الرمزية في النظام المعرفي والمعنى = الإجماع doxa

السلطة الأيديولوجية كمساهمة تخص العنف
الرمزي (الموقف التقليدي) وتميزه، ويشارك
فيها في العنف السياسي. (السيادة)
تقسيم عمل السيادة

4. المنظومات الإيديولوجية التي ينتجها المختصون، بفضل/ومن أجل احتكارهم للإنتاج الإيديولوجي المشروع، بما هي أدوات سيطرة تعطي للعالم بنيته لأنها تتنظم في بنايات، فإنها تعيد إنتاج بنية مجال الطبقات الاجتماعية، في صور لا يؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الإيديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية.

تتباين «المنظومات الرمزية» أساساً حسبما إذا كانت من إنتاج الجماعة كأكملها، وبالتالي ما إذا كانت الجماعة كلها تملكها، أو ما إذا كانت، على العكس من ذلك، من إنتاج ثلة من المتخصصين، أو بكيفية أدق، من إنتاج مجال إنتاج وتوزيع يتمتع باستقلال نسبي. فمثلاً، تاريخ تحول الأسطورة إلى دين (إيديولوجية) لا يمكن أن يفصل عن تاريخ تكون ثلة من المنتجين المختصين في شؤون الخطب والشعائر الدينية، وأعني عن تاريخ نمو تقسيم العمل الديني، الذي يشكل بدوره بعداً من أبعاد نمو تقسيم العمل الاجتماعي، وبالتالي، التقسيم الطبقي، الذي يؤدي من بين ما يؤدي إليه، إلى أن يسلب أولئك الذين ليسوا رجال دين، أدوات الإنتاج الرمزي⁴

تدين الإيديولوجيات ببنيتها ووظائفها النوعية للشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها وتداولها، وأعني للوظائف التي تؤديها، أولاً، خدمة للمختصين الذين يتنافسون من أجل احتكار الكفاءات التي ينظر إليها بعين الاعتبار (سواء كانت دينية أو فنية أو غير ذلك)، ثم لعمير المختصين فضلاً عن ذلك. إن التذكير بأن الإيديولوجيات تحدد دوماً تحديدًا مزدوجاً، وأنها لا تدين بأكثر خصائصها نوعية للمصالح الطبقية التي تعبر عنها بحسب، بل للمصالح الخاصة لأولئك الذين ينتجونها وللمنتطق النوعي الذي يتحكم في مجال الإنتاج (الذي عادة ما يقلب إلى إيديولوجيا «الإبداع» و«المدعين»)، هذا التذكير هو الكفيل بأن نقدرنا من الاختزال التعسفي الذي يرد المنتوجات الإيديولوجية إلى المصالح الطبقية التي تخدمها

(4) إن وجود مجال إنتاج مختص هو الشرط الضروري لظهور صراع بين من يشته بالعبادة ويحافظ عليها ومن شكر لها وهذان معا ينتميان عمن يتقلهما دون معالة في المحافظة أو في الشكر

(وهذا الاحتزال كثيراً ما يرد في النقد «الماركسي») دون السقوط في الوهم المثالي الذي ينظر إلى المستوحات الإيديولوجية على أنها كليات تتمتع باكتفاء وحلق ذاتيين وكفي فيها التحليل الخالص، والتحليل الباطني وحده (السيمولوجيا).^٩

تتحقق الوظيفة الإيديولوجية لمجال الإنتاج الإيديولوجي بكيفية تكاد تكون آلية، فعمل التناظر الذي يوحد بين بنية مجال الإنتاج الإيديولوجي ومجال الصراع الطبقي فهذا التناظر يجعل الصراعات الدائرة من أجل احتكار المجال المستقل، تتمخض عن أشكال مستمرة مقلوبة من الصراعات الاقتصادية والسياسية بين الطبقات في هذا التوافق بين بنية وأخرى تتحقق الوظيفة الإيديولوجية للخطاب السائد، ذلك الخطاب الذي يشكل واسطة، تنظم في بنية وتعرض بيات، وتسعى إلى فرض النظام القائم على أنه نظام طبيعي وذلك بالترسيخ المنع لنظم التصنيف والنيات الذهنية التي تلائم موضوعياً البنيات الاجتماعية. وإن كون هذا التناظر لا يكون إلا بين منظومة وأخرى يحجب عن أعين المنتحين أنفسهم كما بحجب عن غيرهم أن منظومات التصنيف الباطنية تعيد، بكيفية لا يؤبه بها، التصنيفات السياسية، وأن الصورة التي يبنين عليها كل مجال هي صيغة محولة (وفق قوانين خاصة بالمجال) للمبادئ الأساسية لتقسيم العمل (مثال ذلك نظام الترتيب الجامعي الذي يسخر بكيفية لا يؤبه بها التقسيمات الموضوعية للسنة الاجتماعية، وبالأخص تقسيم العمل النظر والتطبيق يحول خصائص اجتماعية إلى خصائص طبيعية) يتمثل التأثير الإيديولوجي هنا في فرض نظم التصنيف السياسية تحت فناع مشروعية التصانيف الفلسفية والدينية والقانونية تدبر المنظومات الرمزية بقوتها الدائرية لكون علاقات القوة التي تعمر عن نفسها لا تتحلى فيها إلا في شكل علاقات بين معان (التحويل)

إن السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات

(٩) كما يفهمها أصحاب البرعة الإنشائية (التي تلحق بصفة خاصة عن تعديل الفكر العتيق) التي تنص إلى الإيديولوجيات مد طائر وعي كمسوحات عمل جماعي معقدة لذلك ما بين به الإيديولوجيات لخصائص مجال الإنتاج (وما يتعلق بالار لخاصة للأنطولوجيا)

اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة. إن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترُف بها، أي إذا لم يؤبه بها كقوة اعتبارية، وهذا يعني أن السلطة الرمزية لا تتجلى في «المنظومات الرمزية»، في شكل «illacutionary force»، وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببيئة المحال التي يؤكد فيها الاعتقادُ وبعادُ إنتاجه،⁽⁶⁾ إن ما يعطي للكلمات، وكلمات السر، قوتها ومافوتها، وما يحملها قدرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها. وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج أو تولده.

السلطة الرمزية، وهي سلطة تابعة، شكل من أشكال السلطات الأخرى، تخضع للتحويل، وأعني للتجاهل والقلب والتبرير. ولا يكون في مقدورنا أن نتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة، فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب، أو النموذج السيبرنطقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، إلا شريطة وصف قوانين التحول التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردها إلى رأسمال رمزي، وعلى الخصوص، في عملية الإخفاء والقلب التي تحقق تحولاً جوهرياً لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة.⁽⁷⁾

(6) ليست الرموز السلطة (من لباس وصورجان...) إلا الشكل الموضوعي للرأسمال الرمزي، وعملاتها تخضع لنفس الشروط.

(7) إن القضاء على سلطة الترسيع الرمزي التي تقوم على التماثل وعدم الاعتراف يفترض وعياً بطابعها الاعتباري، وأعني الكشف عن الحقيقة الموضوعية والقضاء على الاعتقاد الراسخ، وحين يعمل الخطاب المنتكر لهذا الاعتقاد على القضاء على البدايات الخادعة التي ينبثق الخطاب المحافظ ويشل قوتها على التجميد والتجهر، يكون منطوقها على السلطة الرمزية والقوة على الخلطة وهي قوة تمكن من إيقاظ القوة الكلمة التي عند الطبقات المسودة.

اللغةُ المشروعةُ حوْلَ الشُّروطِ الاجتماعيةِ لفعاليةِ الخطّابِ الطُّقوسيِ*

« هبْ أنبيّ لمحبّ سفينه راسية في حوض لساء البحر، فافتوت منها وكسرت الرّحاحة
المعلقة برأس هبكلها وأعلت » أطلق على هذه السفينة اسم حوريف ستانين، ثم لكي
نطس على ما فعلت، رميت بها فوق الماء. إلا أن ما لعب كل ذلك هو أنبي لم أكس قط أنا
الذي وكل إليه أمر إطلاق ذلك الاسم»

J L Austin *Quand dire c'est faire (how to do things with words)*

إن من يهمل مسألة استعمالات اللغة، وبالتالي مشكلة الشروط الاجتماعية
لاستخدام الكلمات، لا بد وأن يظل طرحه لمسألة سلطة الكلمات وبفوذها طرْحاً سادحاً. فإذا
سلمنا بأن اللغة يمكن أن تدرس كموضوع مستقل، وذهبا مع (سوسور) إلى الفصل المطلق
بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك التي تهتم بما هو خارج عنها، بين علم
اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة، فإننا نحصر أنفسنا في البحث عن قوة الكلمات
وسلطتها داخل الكلمات ذاتها أي بالضغط حيث لا وجود لتلك القوة ولا مكان لتلك
السلطة. ذلك أن قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها، تلك

الكلمات التي لا تعمل إلا على الإشارة إلى تلك القدرة أو تمثيلها على الأصح. ولا يحدث، إلا نادراً أي في عمليات التجريب المجردة المصطنعة أن تتحول المبادلات الرمزية إلى مجرد علاقات تواصل، ويؤول فحوى التواصل بكامله إلى المضمون الاخباري للتبليغ. فليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي فحوى خطابه وطريقة تكلمه في ذات الوقت) على أكثر تقدير، إلا شهادة من بين شهادات أخرى، على ضمان التفويض الذي وُكِّل للمتكلم.

ذلك هو مصدر الخطأ الذي نلقيه في أكمل صورة عند (أوستين) وعند (هابرماس) فيما بعد، حينما يعتقد أنه يجد في الخطاب ذاته، أي في المادة اللغوية للكلام إن صح التعبير. علة تفسر فعالية الكلام، إن من يحاول أن يفهم، عن طريق اللسانيات، سلطة الظواهر اللغوية ونفوذها، ومن يبحث في اللغة عن علة تفسر فعالية لغة المؤسسة والمنطق المتحكم فيها، ينسى أن اللغة تستمد سلطتها من خارج، كما ينبهنا إلى ذلك الصورلجان عندما يد، في أشعار هوميروس، إلى الخطيب وهو يأخذ الكلمة. ⁽¹⁾ وأقصى ما تفعله اللغة هو أنها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز إليها! ولا شك أن قواعد بلاغية معينة تميز جميع أشكال الخطاب الذي يصدر عن المؤسسة، وأعني الكلام الرسمي الذي ينطق به من سُمح له أن يكون ناطقاً بلسان، ومن عهدت إليه سلطة التكلم علانية، وهي سلطة تتحدد بحدود التفويض الذي تسنده المؤسسة. إن الخصائص اللغوية، التي تميز أسلوب القساوسة والأساتذة وجميع المؤسسات عموماً، كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وعدم المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق، هؤلاء الذين أسندت إليهم بعض السلطات. فلا يكفي أن يقال، مثلاً يتم في بعض الأحيان تجنباً للصعوبات التي لا بد وأن تلاقيها كل دراسة تقتصر على النظرة الباطنية للغة، بأن استعمال متكلم معين للغة في مقام بعينه، مع ما يتميز به من أسلوب وبلاغة وسمات شخصية طبعها به المجتمع، هو الذي يضيف على الكلمان «معاني ثانوية» ترتبط بسياق خاص فيزود الخطاب بفائض المعنى الذي يمكنه من «قوة التبليغ». وفي الواقع، إن استعمال اللغة، وأعني فحوى الخطاب وكيفية إلقائه في ذات الوقت، يتوقفان على المقام الاجتماعي للمتكلم، ذلك

لمقام الذي يتحكم في مدى نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسمي المشروع إن التمكن من أدوات التعبير المشروعة وحده، أي المساهمة في سلطة المؤسسة، لا الخطاب ذاته، هو الذي يجعلنا نميز بين غش المصللين الذين يعلفون القول التضليلي فيقدمونه على أنه مجرد وصف تقرير³ وبين التضليل المشروع الذي عده عند أولئك الذين يقومون بسن التعليف، لكن ترحيص من مؤسسة واعتمادا على سلطتها إن الناطق باللسان مصلل عُهد إليه بأمر التكلم

إذا كانت هناك عبارات لا تكمن مهمتها، كما يلاحظ (أوستين) في «وصف مقام أو إقرار واقع» وإما أيضا في «القيام بعمل» فذلك لأن قوة الكلمات وسلطانها لا تكمنان في كونها تستخدم لمجرد التعبير الشخصي عند من لا يكون إلا «حاملا» لها ناطقا بلسانها. فمن عُهد إليه أن يكون ناطقا باللسان لا يستطيع أن يؤثر عن طريق الكلمات على أعضاء آخرين، ويؤثر عبر أعمالهم، على الأشياء ذاتها، إلا لأن كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوصت إليه الكلام ووكلت إليه أمر النطق باسمها وأُسندت إليه السلطة لا تحيد قوانين الفيرياء الاجتماعية، إلا ظاهريا، عن قوانين الطبيعة، والقدرة التي تطوي عليها بعض كلمات - الأمر للحصول على عمل دون بذل أي جهد وعمل وهذا ما يطمح إليه التأثير السحري بالصبط⁴ تحدد أساسها في الرأسمال الذي وفرته الجماعة بفصل عملها، والذي يتوقف استثماره على مجموعة من الشروط التي تحدد شعائر السحر الاجتماعي وطقوسه إن معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإبحاز الكلامي عمله، تنحصر في مدى التلازم بين المتكلم أو وظيفته الاجتماعية وبين ما يصدر عنه من خطاب إن أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام، وبصفة أعم، إذا لم يكن «الأشخاص والملايسات الخاصة ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر»⁴

11 Austin Op Cit p 1012

(3) بعمم نشير سحري على الطعة التأثير عن طريق الكلمات اندي جعل فعله في البشر، في صفوف معنة، وما تائل هـ في مستوى الفعالية الاجتماعية، اسعي لإحداث التأثير عن طريق الكلمات خارج حدود المأمورية الموكولة (كان يكون كلامه و مكان حال بعد عن حدود معانة)

11 Austin Op Cit p 6141

وبعارة موحزة، إذا لم يتوفر المتكلم على السلطة التي تخول له أن يتموه بالكلمات التي ينطق بها وربما كان الأهم من كل ذلك، هو أن نحاج عمليات السحر الاجتماعي التي هي الأعمال السلطوية، أو الأعمال المشروعة، والأمر سياتي، يتوقف على اقتران مجموعة من الشروط المترابطة التي تتألف منها الشعائر الاجتماعية.

نتبين الآن أن جميع الجهود التي بذلت لتري في المنطق اللعوي، الذي يتحكم في مختلف الأشكال الاستدلالية والبلاغية والأسلوبية، سبب لفعالية الرمزية لتلك الأشكال، لاند وأن تنمو، بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يليه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء. والمحاولة التي قام بها (أوستين) لتحديد خصائص الإنتاج الكلامي يرجع قصورها، وكذا، فصلها، لكونها لا تقوم بالصسط بما تعتقد أنها تقوم به. فهو، إذ يعتقد أن عمله مساهمة في فلسفة اللغة، يقصر بحثه على فئة معينة من الظواهر الرمزية التي لا يمثل الخطاب السلطوي فيها إلا شكلاً غوذجياً، والتي تدب بفعاليتها الوعية لكونها تبدو مطلوبة في ذاتها على مصدر سلطة وقوة تستمدان، في واقع الأمر، من المؤسسات التي تسمح بإنتاجها وتداولها. تكسر خصوصية الخطاب السلطوي، (كدرس الأستاذ، وخطبة الواعظ...) في أنه لا يقتضي بأن يكون مفهوماً مستوعباً (بل إنه يمكن ألا يكون كذلك في بعض الأحوال دون أن يفقد نفوذه). وهو لا يفعل فعله الخاص إلا شريطة أن يُعترف به كخطاب نفوذ وسلطان. وهذا الاعتراف الذي قد يصاحب بالفهم أولاً لا يتم بيسر وسهولة إلا بشروط خاصة، وهي التي تحدد الاستعمال المشروع. فالخطاب ينبغي أن يصدر عن الشخص الذي سمح له بأن يليه، أي عن هذا الذي عرف، واعترف له، بأنه أهل لأن يتبع فئة معينة من الخطابات وأنه كفء حدير بذلك (كالقس والأستاذ والشاعر...). كما ينبغي أنه ينبغي أن يلقي في مقام مشروع، أي أمام المتلقي الشرعي (فلا يمكن مثلاً أن نلقي قصيدة سرالية أمام مجلس حكومي)، وأحياناً يسعى للخطاب أن يتخذ الصورة الشرعية القانونية (أي أن يخضع لقوانين النحو والصرف... وهكذا فإن ما يمكن أن نطلق عليه شروطاً طقوسية، وأعني مجموع القواعد التي تتحكم في شكل المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتمالات والقواعد التي تضبط الأعمال والتنظيم الرسمي للطقوس. لا شكل إلا شرطاً واحداً، أكثر تحلياً من بين

مجموعة من الشروط التي أهمها هي تلك التي تهيئ للاعتراف أن يكون، في ذات الوقت تجاهلاً وإيماناً أي التي تهيئ، لتسليم سلطة تعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمّن سنفوده. إذا قصرنا الاهتمام على الشروط الصورية لفعالية الطقوس وحدها، فإن ذلك سيجعلنا على أن ننسى على أن الشروط الطقوسية التي ينبغي أن تتوفر لكي يعمل العامل الطقوسي عمله، وتكون الشعائر صالحة فعالة في ذات الوقت، لا تكون قط كافية ما دامت الشروط لم تجتمع بعد . فلا تحكم لغة السلطة وتأمّر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهالة، والذي هو مصدر لكل السلطة. ولكي يتضح لنا مدى الخطأ الذي وقع صحبته (أوستين)، وكل التحليلات الصورية الضيقة للمعظومات الرمزية، يكفي أن نشير إلى أن اللغة السلطوية ليست إلا الحد النهائي للسان المشروع، الذي لا يستمد سلطته من مجموع تغيرات الطقوس وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق («اللهجة») كما تقول الرعة العصرية الطبقية. ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي، أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية.

تجده التحليلات تطبيقها التحريبي في اقتران أزمة المؤسسة الدينية في أوروبا بأزمة الخطاب الطقوسي الذي كانت تلك المؤسسة تحميه، وكان هو يدعمها، ويستصح لنا تهافت تحليلات (أوستين) الصورية لشروط صلاحية الأداء الكلامي وفعاليته ومدى فقرها، إذا قارناها بالتحليلات والانتقادات الفعلية التي تقوم بها أزمة الكنيسة حينما تميز بين مختلف العناصر التي تتألف منها الطقوس الدينية من أعضاء وأدوات ووسائل ولحظات ومقامات... تلك العناصر التي كانت نندو، فيما قبل، مرتبطة داخل نسق مستطم لا يعادله في انسجامه إلا انتظام المؤسسة المكلفة بإنتاجه وإعادة إنتاجه. ومن خلال استعراض مختلف التشويهات التي لحقت مراسيم الطقوس التقليدية، تتحلّى، بصورة سلبية، مجموع الشرائط المؤسسة التي ينبغي أن تتوفر لكي يعترف بالخطاب الطقوسي أي لكي يتلقى ذلك الخطاب ويقبل بما هو كذلك.

الرأسمال الرمزي والطبقات الاجتماعية*

فإن يكون سلاً معناه أن سدر، وأن تكون مرعماً على تشاهر، وأن يكون محكوماً على
بشره وسدج، بل أبي أذهب إلى التأكيد بأن هذا المثل إلى التدمير احتد عند بداية نفق
الثالث عشر، وحاد كرد على الأبناء الاجتماعي للأثراء، لحد
فالمعير عن العلاحين كان يقتضي التفوق عليهم طبقا، وذلك ما هو السعوى عليهم
في الكرم والسجاء هذا ما يبرره أدب المعصر فما الذي غير المعايير الأصل عن حدث
العهد بالعممة؟ ذلك أن الثاني محل. أما الأول فهو سبيل لأنه يصرف كل ما يملكه كعامل
الاستراح، ولأنه منتقل بالديون.

G Duby, *Hommes et structures du moyen Age*

إن كل سعي وراء التقسيم العلمي للطبقات يعني أن يأخذ بعين الاعتبار كون
الأعضاء، الفاعلين في المجتمع، يظهرون كما لو كانوا يتحدون موضوعيا بنوعين متباينين
من الخصائص: فمن جهة هناك الخصائص المادية، وهي، ابتداء من الجسم، قابلة للتكميم
والحصص والقياس، شأن أي موضوع من موضوعات الطبيعة. ثم هناك من جهة أخرى، الخصائص
الرمزية التي تنتج عن علاقتهم مع ذوات قادرة على إدراكهم وتقدير قيمتهم تتطلب هي كذلك
أن يُنظر إليها من خلال مطلقها الخاص وهذا يعني أن الواقع الاجتماعي يسمح بنوعين
متباينين من التأويل: فمن جهة، هناك التأويلات التي تتسلح بتوظيف موضوعي للإحصاء
لإفامة جداول وتقسيمات (بالمعنى الإحصائي والاقتصادي كذلك) وهي التعبير المكتمل

عن كيفية توزيع كمية محدودة من الطاقة الاجتماعية بين عدد كبير من الأفراد المتنافسين وهذه الكمية تحدد من خلال «مؤشرات موضوعية» (أي من خلال خصائص مادية)؛ ومن جهة أخرى، هناك التأويلات التي ترمي إلى استخراج الدلالات وإبراز العمليات الذهنية التي يُنتج الأعضاء عن طريقها هذه الدلالات والمعاني ويستخرجونها يرمي الاتجاه الأول إلى إدراك «واقع» موضوعي لاسيما إلى أن تدركه التجربة العادية، كما يسعى إلى الكشف عن «قوانين»، أي عن علاقات دالة، ولكنها ليست علاقات عشوائية، تربط الأقسام فيما بينها؛ أما الاتجاه الثاني، فيتحد موضوعا له، لا «الواقع» وإنما التمثلات التي يكوها الأعضاء عنه، تلك التمثلات التي تشكل «واقع» عالم اجتماعي يدرك، على غرار الفلسفات المثالية، «كتمثل وإرادة». هناك من يسلم بوجود «واقع» اجتماعي «مستقل عن وعي الأفراد وإرادتهم»، فيقيم العلم على القطيعة مع التمثلات الذائعة عن العالم الاجتماعي (أي ما يطلق عليه دوركهيم المفاهيم المسقة)؛ ثم هناك من يرد الواقع الاجتماعي إلى التمثل الذي يكون لدى الأفراد عنه، فيتخذ موضوعا له المعرفة الأولى للعالم الاجتماعي إن هذا العلم الذي هو «مجرد تقرير عن التقارير» كما يقول جارفينكل Garfinkel والذي يتخذ موضوعا له «علما» آخر، هو الذي يمارسه الأعضاء خلال ممارستهم، لا يمكنه إلا أن يسجل تسجيلات عالم اجتماعي لا يكون في نهاية الأمر إلا وليد البنيات الذهنية، أي اللغوية.

خلافا للفرياء الاجتماعية. لا يمكن للعلم الاجتماعي أن يرتد إلى مجرد تسجيل لأقسام (عالم ما تكون متصلة فيما بينها) المؤشرات المادية لمختلف أنواع الرأسمال ودون أن يؤول هذا العلم إلى مجرد «تقرير عن التقارير» ينبغي عليه أن يجعل معرفته (العلمية) عن الموضوع تأخذ بعين الاعتبار المعرفة «العلمية» التي تكون لدى الأعضاء (أي الموضوع) عن الموضوع. وبعبارة أخرى، إن عليه أن يجعل معرفته (العلمية) عن الندرة والمناسبة من أجل احتكار الخيارات النادرة، تشمل المعرفة العلمية التي تكون لدى بعض الأعضاء عند إنتاجهم للتقسيمات الفردية والجماعية، تلك التقسيمات التي لا تقل موضوعية عن الأقسام التي تضعها جداول المحاسبة في الفرياء الاجتماعية.

تقدم لنا مسألة الطبقات الاجتماعية فرصة مواتية لإدراك التعارض بين المطورين السابقين فالنزاع الملحوظ بين من يريد إثبات وجود الطبقات، ومن يصير على إنكارها، عندما يظهر للعبان أن التوزيع والتقسيمات الاجتماعية هي مدار صراع، يخفي في الواقع، تعارضا أشد أهمية، وهو المتعلق بطريقة معرفة العالم الاجتماعي ذاتها فهناك من يتبنى، بناء على ما تملبه عليه حاجياته، وجهة نظر الغرياء الاجتماعية مجرد مفاهيم منهجية أو مقولات إحصائية يفترضها الباحث تعسفا فيقحم الانفصال داخل واقع مترابط، أما الآخرون فيسعون إلى إقامة الطبقات الاجتماعية على تجربة الأعضاء، فهم يتشبثون بأن يشبثوا أن الأعضاء يعترفون بوجود الطبقات المتمايزة حسب الامتيازات التي يتمتعون بها، وأن بإمكانهم أن يعبئوا أفرادا ينصرون تحت هذه الطبقات وفق معايير تردداد صراحة أو تفل، وهم يدركون أنفسهم كأعضاء في طبقات

إن التعارض بين النظرية الماركسية، في الصورة الموضوعية الضيقة التي تتحدها في أغلب الأحيان، وبين نظرية ماركس فيبر، الذي يمر الطبقة الاجتماعية عن المجموعة التي تحتل منزلة ما stand والتي تتحدد بخصائص رمزية كذلك التي تحدد أسلوب العيش، إن التعارض يشكل صيغة أخرى، لا تفل وهما، للتعارض بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية: وأسلوب العيش، تحديدا، لا يؤدي دوره ووظيفته في التمييز إلا بالسبب للأعضاء المؤهلين للاعتراف به. وتظل نظرية فيبر حول «المجموعة التي تحتل مكانة ما» شديدة الاقتراب من كل النظريات الذاتية عن الطبقات، تلك النظريات التي تدحل أسلوب العيش والتمثيلات الذاتية في تشكل التقسيمات الاجتماعية، مثلما هو الحال عند فاربر Warner إلا أن فصل فيبر يتجلى في كونه لا ينظر إلى هذين الموقفين كما لو كانا متافريين شأن معظم تراحه واتساعه الأمريكيين، بل إنه يؤلف بينهما، مقيما بذلك مسألة الأصل المزروح للتقسيمات الاجتماعية على موضوعية التمايزات المادية وداية التمثيلات وبالرغم من ذلك فهو يعطي لهذه المسألة حلا لا يخلو من واقعية ساذجة، وذلك عندما يمر بين «نمودجين» من المجموعات، حيث لا وجود إلا لأسلوبين في الوجود لكل مجموعة

إن نظرية الطبقات الاجتماعية مضطربة لأن تتجاوز التعارض بين الطبقات الموضوعية التي ترى في الطبقات (حتى عندما تريد أن تثبت عن طريق البرهان بالخلف عدم وجودها) مجموعات متناثرة، ومجرد جماعات قابلة للقياس والخصر تفصل بينها حدود موضوعية متحسدة في الواقع، وبين النظريات الداتية (أو إن شئنا فلنقل النظرية الحديثة) التي ترد النظام الاجتماعي «إلى نوع من التقسيم الجماعي الذي يكون حصيلته أجمع بين التقسيمات الفردية، أو على الأصح، بين الإستراتيجيات الطرية المقسمة والمقسمة، والتي يقدّم وفقاً لأعضاء أنفسهم ويقسمون غيرهم.

إن التحدي، الذي يعلنه أولئك الذين يعمدون إلى القول بارتباط الأقسام الاجتماعية واتصالها فيما بينها لنفي وجود الطبقات الاجتماعية، هو من الشدة بحيث لا يقوى أمامه أولئك الذين يحاولون محاورته بالنظر إليه كرهان سقيم وفتح نظري فهو لا يترك أماماً إلا اختياراً واحداً هو أن نواجه فيما بين التقسيمات المتناقصة للطبقات الاجتماعية التي يلفيها في مؤلفات ماركس، أو أن نطلب من الإحصاء حل هذه الأشكال المستحقة من المفارقات التي يطوي عليها الركام الذي نمرره، والقضاء عليه في ذات العملية التي يكتشف فيها عن التمايزات ويسمح بقياس سعتها، وذلك بالعمل على إلباء الحدود بين الأعباء والفقراء، بين البرجوازيين والبرجوازيين الصغار، بين سكان المدن وسكان الأرياف، بين صغار السن والشيوخ، بين سكان الواحي وسكان العاصمة... إلخ. وسرعان ما سيجد أولئك الذين يعلون لنا اليوم، باسم الماركسية، وكامل الجد، وعن طريق تعابير لا تخلو من روح وصعية، أن عدد البرجوازيين الصغار «لا يتجاوز (4 311.100) على أبعد تقدير»، سرعان ما سيحدون أنفسهم في فتح.

إن السوسيولوجيين الذين يقولون بالاستمرار والاتصال، والذين هم، في معظمهم، مجرد «منظريين» بمعنى أن أقوالهم لا تستند إلى أي تمحيص تجريبي عندما يتركون لخصومهم عناء الإثبات التجريبي، فإن الأمر سيكون في صالحهم على مختلف الأوجه لذا يكفي رداً عليهم، بإيراد ما يقوله باريتو Pareto، الذي يعمدون إليه عادة لتأكيد ما يدهون إليه «لا يمكننا

رسم حظ كي يفصل فصلا مطلقا الأغنياء عن الفقراء، وأصحاب الرأسمال عن العمال، يدعي معظم الكتب أن في استطاعتهم أن يستخلصوا من ذلك أن ليس بإمكاننا أخذت عن طبقة رأسمالية في المجتمع العربي ولا التمييز بين الرجوازية والعمال». ويخلص بارتو إلى القول: من يذهب هذا المذهب كمن يسكر وحوود الشيوخ، لأسماجهل بالوسط في أي سس وأية خفظة تبدأ الشيخوخة

أما رد العالم الاجتماعي إلى التمثل الذي يكون لدى البعض عن التمثيل الذي يلعبه الآخرون أمامه، أو عبارة أدق إلى حصيللة التمثلات (الدهنية) التي تكون لدى كل عضو من الأعضاء الآخرين، وأعني التمثيل (المسرحي) الذي يمثل أمامهم، إن رد العالم الاجتماعي إلى هذه التمثلات يعني تجاهل كون التقسيمات الذاتية قائمة على الوجود الموضوعي لتقسيم لا يرتد إلى التقسيم الجماعي الناتج عن صم التقسيمات الفردية إلى بعضها البعض: فالنظام الاجتماعي لا يتشكل، انطلاقاً من المستويات الفردية، على عرار الكيفية التي تتم وفيها سائخ الانتخابات أو يتحدد ضمن السوق.

إن الوصعية الصعبة التي يقف عندها الإحصاء الاجتماعي من خلال مختلف المؤشرات المادية عن الموقع داخل علاقات الإنتاج، أو، عبارة أدق، عن القدرة على الامتلاك المادي والثقافي (الرأسمال الاقتصادي) والقدرة على الامتلاك الرمزي لهذه الوسائل (الرأسمال الثقافي)، إن هذه الوصعية تتحكم، مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، وعن المكانة التي يحولها لها التقسيم الاجتماعي، في التمثلات التي تكون لدى كل عضو عن مكانته والاستراتيجيات التي يبعثها «في عرض نفسه» على حد تعبير عوفمان Gottman، أي الكيفية التي يعرض بها المكانة التي يحتلها يتضح هذا حتى في أبعاد الحالات، سواء أعلق الأمر بميدان الفسقات المتوسطة الأمريكية وتراتها للعدد والمتداخل، كما تحده عدد بروسست Proust إن هذه العوالم الاجتماعية التي تعمل فيها استراتيجيات الادعاءات والتمايزات تعطينا صورة واضحة عن عالمه يكون فيه «النظام الاجتماعي» الناتج عن عملية خلق مستمر، كل لحظة، - عملية متواصلة - هذه لفداع طبقى مؤول إلى صراع ترتيب ومواجهة بين استراتيجيات رمزية

ترمي إلى تعبير الوضع بإدخال تحول على تمثيلات الوضع، كذلك لتي ترمي، على سبيل المثال، إلى إنكار المسافات (بالتظاهر بـ «البساطة» و «في المتناول») كي تصمم الاعتراف بذات التمثيلات، أو على العكس من ذلك، الاعتراف المؤقت بها كي تضمن إيكارها (سوع من لعة شليميل Schlemiel كما يصورها بيرن I. Berne) إن هذا الفضاء الباركلي، حيث تؤول كل الفروق والاختلافات إلى فكر الاختلافات، وحيث تكون المسافات هي التي «تحددها» أو «راعيها»، إن هذا الفضاء هو مجال استراتيجيات يقودها دوماً هدف التشبه أو التميز فهي إما أن تلجأ إلى الكذب، عاملة على التشبه بالمجموعات العليا لأنها نشتهر بذلك، أو إلى المباهاة، محاولة التميز عن المجموعات المعروفة بأنها مجموعات دنيا ذلك هو قانون تراكم «الامتياز» الدنيوي. دق أبواب أكثر المجموعات سموً وعلاقاً وحبوة، وسدّها في وحه عدد بترديد من الناس إن امتياز صالون يتوقف على صرامة رواده (إد لا يمكن للمرء أن يقبل في صباهته من لا يحظى باحترام كبير دون أن يفقد من احترامه هو) و«جودة» الأشخاص، لئلا يستقلهم، تلك الجودة التي تقاس هي بذورها بـ «جودة» الصالونات التي تحتصهم. إن ارتفاع بورصة القيم وانخفاضها هما يقاسان بهذين المعيارين، أعني بعالم من اللونيات الدقيقة، تتطلب عينا حريصة متنتهة في عالم يحد فيه كل شيء رتبته ومكانه، أي في عالم يكون فيه الكل مرتباً مصنفاً كالأماكن التي ينبغي أن يرى فيها المرء على سبيل المثال، والمطاعم الفاخرة، والميادين الرياضية، والمحاضرات والمعارض والعروض التي يسعى رؤيتها والمدن التي ينبغي زيارتها والبلديات الروسية والأماكن الخاصة الموقوفة على العصى من صالونات ونواد، في هذا العالم تكون هناك ضرورة للتمكن من القدرة على التصنيف والترتيب (ذلك التصنيف الذي يلجأ حكام الأناقة بسرعة إلى سحبه من الموصة بمجرد أن يصبح سهل الريادة) للاستفادة الحيدة منه وصمان الترفع عن المجموعات قليلة الاعتبار..

إن المجموعات الشرية في المجتمع، والطبقات الاجتماعية على الخصوص، توجد بشكل من الأشكال مرتين، وهذا قبل أن تندخل نظرة العالم فهي توحد في موضوعية المستوى الأول، تلك الموضوعية التي ترسمها تقسيمات الملكيات المادية؛ ثم إنها توحد في موضوعية المستوى الثاني، أي موضوعية التصنيفات والتمثيلات المتناقضة كما تتولد عن

الأعضاء الفاعلين، بناءً على معرفة عملية بالتقسيمات كما تتحلى في أساليب العيش. هذان
السمطان من الوجود ليسا مستقلين أحدهما عن الآخر، رغم أن التمثلات تتمتع بنوع من
الاستقلال الذاتي بالنسبة للتقسيمات. إن التمثيل الذي يكون لدى الأفراد عن وضعهم في
العشاء الاجتماعي (وكذا التمثيل بالمعنى المسرحي كما هو عند عوفمان الذي يمثلون به
ذلك الوضع) يتولد عن منظومة من رسوم الإدراك والتقدير (الهيتوس) التي تتولد بذورها
عن وصعية معينة تحدد المكنة في توزيع الخبرات المادية (الموصوعية رقم 1) والرأسمال
الرمزي (الموصوعية رقم 2) والتي تدخل في اعتبارها التمثلات التي تكون لدى الآخرين عن
هذه الوصعية والتي يحدد تجمعها الرأسمال الرمزي (الذي يسمى عادة اعتباراً وسيادة... إلخ)
وكذا المكنة في التوزيع وقد وُحدت تعبيرها الرمزي في أسلوب العيش.

عليها أن يرفض القول بأن الاختلافات والفروق لا توجد إلا لكون الأعضاء يعتقدون أو يوهمون بالاعتقاد بأنها توجد، ولكن علينا أن نقل في ذات الوقت أن الفروق الموضوعية التي توجد في الثروات المادية وما تدره من فوائد تتحول إلى امتيازات معترف بها في التمتع التي تكون لدى الأعضاء كل اختلاف وفروق معترف به، مقبوع كفرق مشروع، يعمل بفعل ذلك كمراسمال رمزي يحول فصل الامتياز. لا وجود للرأسمال الرمزي، مع ما يخوله من فائدة وسلطة، لا وجود له إلا في العلاقة بين ملكيات متميزة وميزة مثل الجسد واللغة والملبس والثأيت، وبين أفراد وجماعات تتوفر على رسوم إدراك وتقدير تمكنها من الاعتراف بتلك الملكيات والتعرف عليها، أي من جعلها أساليب معبرة، وأشكالاً محولة من الأوضاع داخل علاقات القوة. ليست هناك ممارسة ولا ملكية تحدد أسلوباً معيناً للحياة لا تتحد قيمة مميزة دلالة مبدأ محدد اجتماعياً ولا تعبر، تبعاً لذلك، عن وصعية اجتماعية دليل ذلك أن السمة المادية أو المعنوية ذاتها كاخسب الشخبي أو السخيف على سبيل المثال والشرية البيضاء أو السوداء، واستهلاك الكحول أو الامتناع عنه، إن هذه السمة يمكن أن تتخذ قيمة متعارضة في المجتمع نفسه في فترات مختلفة أو في مجتمعات مختلفة لكي تعمل ممارسة أو ملكية معبر، بلزم ويكفي أن تدخل في علاقة مع ممارسات أو ملكيات يمكن أن تحمل محلها في عالم عام.

الاقتصادية إلى علامات مميزة. إن الرمز المميز اعتباطي شأن العلامة اللغوية، وهو لا يتلقى التحديدات التي تجعله يظهر ضروريا لوعي الأعضاء إلا من دخوله في علاقات التعارض التي تكون منظومة العلامات المميزة التي تحدد تشكيلة اجتماعية.

إن النظرية الموضوعية عن الطبقات الاجتماعية ترد حقيقة الترتيب الاجتماعي إلى الحقيقة الموضوعية لهذا الترتيب، ناسية أن تدخل في التعريف الجامع للعالم المجتمعي الحقيقية الأولى التي قامت تلك النظرية صدها (والتي تؤول إلى الممارسة السيلسية التي توجهها تلك الحقيقة الموضوعية في صورة عوائق ينبغي عليها أن تقهرها على الدوام كي تعرض رؤية عن العالم موافقة لتلك النظرية). إن الموضوعية العلمية لا تكتمل إلا إذا هي صدقت كذلك على التجربة الذاتية التي تقوم صدها. والنظرية لا تكون ملائمة إلا إذا أدخلت في اعتبارها الحقيقة الجزئية التي تدركها المعرفة الموضوعية وكذا الحقيقة الخاصة بالتجربة الأولى من حيث هي تجاهل (قد يطول وقد يقصر، قد يعم وقد لا يعم) لتلك الحقيقة؛ وبعبارة أخرى معرفة العالم المجتمعي ومعرفة الاعتراف بمعرفة مشوهة يكون موضوعا لها في التجربة الأولى.

إن تجاهل الأسس الفعلية للفروق وأسباب استمرارها هو ما يجعل العالم المجتمعي لا يدرك كميدان للصراع والمنافسة بين مجموعات تتعارض مصالحها وإنما «كنظام اجتماعي». إن كل اعتراف هو تجاهل : وكل نوع من أنواع السلطة، وليس السلطة التي تفرض نفسها من خلال الأوامر فحسب، وإنما تلك التي تمارس من غير أن يكون علينا ممارستها، تلك التي ندعوها سلطة طبيعية، والتي تسكن اللغة وأنماط السلوك ولغة العيش وحتى الأشياء كالصولجان والتاج واللوحات والأثاث العتيق والسيارات، كل نوع من أنواع السلطة يستند إلى شكل من أشكال الاعتقاد الأصلي أكثر عمقا وتجذرا مما نفهمه عادة من هذا الاسم كل عالم اجتماعي هو عالم من النوايا المسبقة : فالأدوار والرهانات التي يقدمها، والتراتيبات والأفضليات التي يفترضها، أعني مجموع الشروط الضمنية للانتماء، كل ما يبدو طبيعياً في أعين من مارسونه وما يبدو ذا قيمة في أعين من يصبون إليه، كل هذا يستند، في نهاية الأمر، إلى التلاؤم المباشر بين بنيات العالم الاجتماعي ومقولات الإدراك التي تكون الدوكسا أو البروتودوكسا على

حد تعبير هوسرل. إن إدراك العالم الاجتماعي كعالم طبيعي لا يحتاج إلى دليل. والنزعة الموضوعية التي تردّ العلاقات الاجتماعية إلى الحقيقة الموضوعية للعلائق القوى تنسى أن هذه الحقيقة يمكن أن تُكثت وتنسى بفعل سوء الطوبى الجماعي والإدراك المفتن الذي يحولها إلى علاقات هيمنة مشروعة أو سيادة ومجد.

إن كل رأسمال، مهما كانت الصورة التي يتخذها، يمارس عنفاً رمزياً بمجرد أن يعترف به، أي أن يتجاهل في حقيقته كرأسمال ويُفرض كسيادة تستدعي الاعتراف. ليس الرأسمال الرمزي إلا طريقة أخرى للدلالة على ما أسماه ماكس فيبر الكَارِيسْم، لو أن هذا العالم، الذي كان سجين منطق النماذج الواقعية و أدرك أكثر من غيره أن سوسيولوجيا الديانة فصل من فصول سوسيولوجيا السلطة، لو أنه لم يجعل من الكاريسم شكلاً خاصاً من أشكال السلطة عوض أن يرى فيه بعداً من أبعاد كل سلطة، أي اسماً آخر للمشروعية، ونتيجة للاعتراف والتجاهل والاعتقاد (وهي أشباه مترادفات) «الذي يخول للأشخاص الذين يمارسون السلطة نوعاً من المجد».

فهرس

7	درس في الدرس
31	العلوم الاجتماعية والفلسفة
47	في السلطة الرمزية
57	اللغة المشروعة : حول الشروط الاجتماعية لفعالية الخطاب الطقوسي
63	الرأسمال الرمزي والطبقات الاجتماعية

لا تكون ضرورة التخلي عن السعي وراء السيادة والسلطان قط
بمثل الأهمية التي تكون عليها عندما يتعلق الأمر بالتفكير
العلمي في ميدان العلم ذاته، أو في الميدان الثقافي بصفة
عامة. فإذا كنا قد ارتأينا ضرورة إعادة التفكير الجذري في
سوسيولوجيا المثقفين، فذلك لأنه من الصعب على المثقف،
نظراً لخطورة المصالح والأغراض في هذا الميدان، أن ينفلت
من المنطق الذي يتحكم في الصراع الذي ينصب فيه كل طرف
من نفسه عالم اجتماع يدرس خصومه، وإيديولوجياً يدافع عن
نفسه، وذلك وفقاً لقوانين العماء والتبصر التي تتحكم في
الصراعات الاجتماعية التي تدور حول الحقيقة. ومع ذلك
فشريلة أن يدرك المثقف الأمور على ما هي عليه، بما يطبعها
من إيقاعات وما ينتظمها من قواعد، وما يتولد فيها من أغراض
ومطامع وما يحقق من مصالح، كي يتمكن، في ذات الوقت، من
التحرر منها عن طريق المسافة التي يخلقها البهم النظري.
ومن أن يكشف نفسه غارقاً فيها، محتلاً موقفاً معيناً، لاعباً
أدواراً خاصة مدافعا عن أغراض بعينها. وهكذا فإن
الموسوعية، مهما كانت أدقها، التي العلمية، ستظل حرة فرعية
وبالتالي جامدة. إن هي بقيت جامدة أو متجاهلة وجهة النظر
التي تسطىق منها، أي إن لم تأخذ المجموع كله بعين الاعتبار.

مركز البحوث
الاجتماعية
والثقافية